تراثنا

حقيقة العبادة عند محيي الدين بن عربي

دكتور

كرم أمين أبو كرم



بسم الله الرحمن الرحيم

فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض

صدق الله العظيم

دار الأمين

طبع * نشر * توزيع

القاهرة : ١٠ شارع بستان الدكة من شارع الألفى (مطابع سجل العرب) تليفون : ٠٥٩٣٢٧٠٦

ص.ب : ١٣١٥ العتبة ١١٥١١

الجيزة : ٨ شارع أبو المعالى (خلف المعهد البريطانى) العجوزة تليفون / فاكس : ٣٤٧٣٦٩١

١ ش سوهاج من ش الزقازيق (خلف قاعة سيد درويش) الهرم

ص.ب : ١٧٠٢ العتبة ١١٥١١

الطبعة الأولى

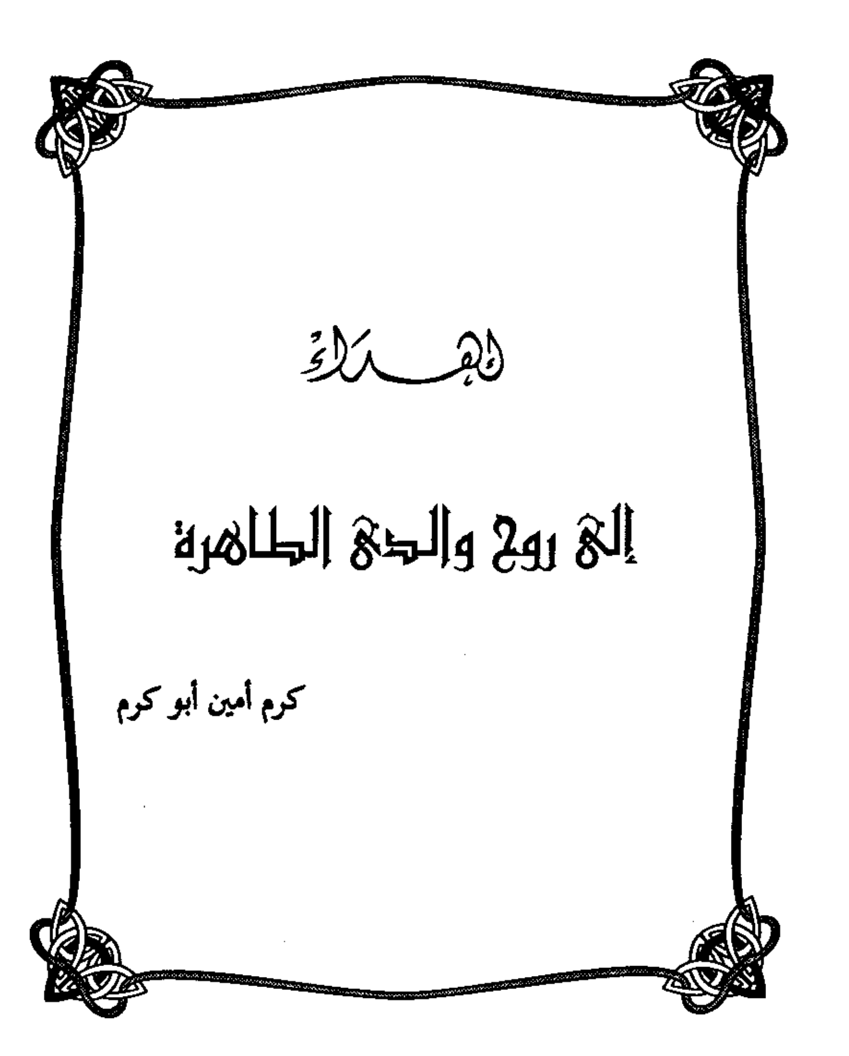
١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م

رقم الإيداع ١٩٩٧/٥١٧٦

ISBN

977-279-121-8

الإخراج الفنى : جمال فتحى أحمد


إهداء
إلى روح والدي الطاهرة
كرم أمين أبو كرم

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

يعد مجال التصوف من الميادين الخصبة والأصيلة فى الفكر الإسلامى ، فلقد حبا الله تعالى هذا الحقل بذخر وافر من الرجال الذين أضاءوا طريق الفكر بما تركوا من مؤلفات ظل الخَلَف ينهلون من فيضها عبر القرون الطويلة ، وما زالت على ثرائها وغناها ، وكأنما ما ظهر من دراسات وأبحاث - على كثرتها وتنوعها - إن هى إلا غيض من فيض لا انقطاع له ، ومن ثم كان التصوف فى الإسلام على الدوام منبعًا ثريًا لاستمداد شتى القيم الروحية والخلقية التى تجلو القلوب ، وتعمر الأفئدة ، فتصطلم من غلبة محبة الحق ، وترنو إلى استمداد نفحات المعرفة اللدنية ، فتسمو إلى القُرب والأنس بأنواره تعالى حتى تسبح الروح فى عالم الملكوت الذى لا تحيط به الأوهام .

ومن أبرز الرجال الذين ارتشفوا من هذا البحر الفياض ، ففنوا بما ذاقوا فى بحار المعرفة حتى أبقاهم الحق تعالى بمحض قدرته ، ففاقوا أقرانهم بما اختصوا به من معارف وأذواق ، الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى ، ذلك الأستاذ الذى تعددت الدراسات حول فكره وأذواقه ، فيما رمز أو أفصح ، فتبارى العلماء من عرب ومستشرقين لاستجلاء جوانب فكره المختلفة ، والتى شملت كافة علوم الصوفية ، فكان بمثابة همزة الوصل بين التراث الصوفى والفلسفى السابق عليه ، ومن أعظم من أثر فيمن جاء بعده من الأعلام .

وعلى الرغم من تعدد الدراسات حول فكر الشيخ الأكبر ، والتى تناولت فى معظمها نظراته إلى الفناء والحب والمعرفة والرمز والوجود . . إلخ ، إلا أنها لم تتطرق إلى بيان مفهومه لمعانى العبادات من الناحية الصوفية والذوقية ، ونقصد بالعبادات أركان الإسلام

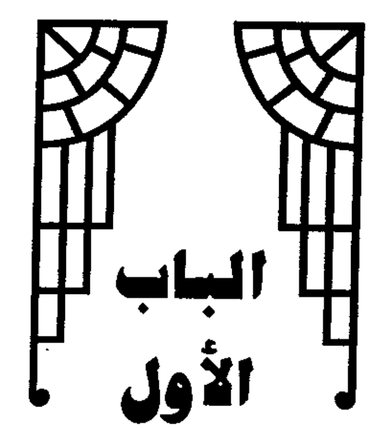
الخمس ، ومن هنا كان اهتمامنا ببحث حقيقة العبادة عند الشيخ الأكبر ، بغية استبيان بعض الجوانب التى ما زالت تحتاج إلى توضيح وتحليل من فكر الشيخ .

وقد كان موضوع هذا الكتاب بحثًا قدمته لكلية الآداب بجامعة الإسكندرية فى فبراير عام ١٩٨٩ ، وحصلت به على درجة الماجستير فى الفلسفة بامتياز .

والله أسأل أن يوفقنا إلى ما فيه الخير .

كرم أمين أبو كرم





الباب الأول

ابن عربى حياته ومذهبه



الفصل الأول

سيرته

(أ) نسبه ومولده ووفاته :

هو الشيخ الأكبر ، هكذا عرّفه الصوفية والفلاسفة ، ومؤرخو عصره ، والناس ، وذلك دليل على عظمته وشهرته ، فهو بلا منازع قمة التصوف الفلسفى ، لغزارة علمه ، وعمق فهمه ، مما جعله خالداً على مر الزمان ، ومادة للبحث فى كثير من الدراسات .

وقد اتفقت كتب التراجم والطبقات(*) التى تناولته على أن اسمه « محمد بن على ابن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمى الطائى ، من ولد عبد الله بن حاتم ، أخى عدى بن حاتم الطائى المجاهد الإسلامى ، فهو من نسل قبيلة طىء التى تمتاز بالبطولة والتمسك بالقيم ، وذات التفوق العقلى أيضًا ، وبهذا النسب افتخر ابن عربى مرارًا ، فقال :

أنا العربى الحاتمى أخو الذى لنا فى العلا المجد القديم المؤثل[1]

وكان الشيخ الأكبر يُكنى أبا بكر ، ويلقَّب بمحيى الدين ويُعرف بالحاتمى ، وأطلق عليه « ابن العربى » فى بلاد الأندلس بالألف واللام ، أما فى المشرق فكانوا يطلقون عليه

(*) من أهمها :

١ - ابن كثير (أبو الفدا) : البداية والنهاية ، جـ١٣ ص ١٥١ .
٢ - الخونسارى (الميزرا محمد) : روضة الجنات ، جـ٥ ص ص ٥١ - ٦١ .
٣ - الذهبى (أبى عبد الله محمد) : ميزان الاعتدال ، القسم الثالث ص ٦٥٩ .
٤ - زاده (طاش كبرى) : مفتاح السعادة ، جـ١ ص ص ٢٣٢ - ٢٣٣ وجـ٢ ص ص ١٢٤ - ١٢٥ .
٥- الزركلى (خير الدين) : الأعلام ، جـ٧ ص ص ١٧٠ - ١٧١ والاستدراكات جـ١٠ ص٢١٧ .
٦ - الشعرانى (عبد الوهاب) : الطبقات الكبرى ، جـ١ ص ١٦٣ .
٧ - الصفدى (صلاح الدين خليل) : الوافى بالوفيات ، جـ٤ ص ص ١٧٣ - ١٧٨ .
٨ - العسقلانى (ابن حجر) : لسان الميزان ، جـ٥ ص ص ٣١١ - ٣١٥ .
٩ - الكتبى (ابن شاكر) : فوات الوفيات ، جـ٣ ص ص ٤٣٥ - ٤٤٠ .
١٠ - كحالة (عمر رضا) : معجم المؤلفين ، جـ١١ ص ص ٤٠ - ٤٢ .
١١ - السيوطى (جلال الدين) : طبقات المفسرين ، ص ص ١١٣ - ١١٤ .

(١) ابن عربى : الديوان (نشر مكتبة الرشيدى ، القاهرة ، بدون تاريخ) ، ص ٢٥٩ وانظر ص ١٩٢ ، ٣٠٨ ، ٣٥٣ .

« ابن عربى » من غير أداة التعريف ، تمييزاً بينه وبين القاضى أبى بكر بن العربى المعافرى ، قاضى قضاة أشبيلية ، وهو أحد علماء الأندلس (توفى سنة ٥٤٣ هـ) .

وأطلق المؤرخون والمعاصرون له ، والمريدون ، ألقابًا وأوصافًا كثيرة ، منها « ابن أفلاطون » لحكمته ، والشيخ الإمام ، والشيخ الكامل ، وسلطان العارفين وقطبهم ، ونعته السهروردى – من المرجح أنه صاحب عوارف المعارف – بأنه « البحر الزاخر » أو « بحر الحقائق »[1] ، أما أكثر الألقاب شيوعًا وترددًا – كما سبق القول – فهو لقب الشيخ الأكبر ، الذى اختص به وحده دون غيره ، لشهرته ومكانته السامقة بين الناس .

أما لقب « ابن سراقة » فمن المرجح أنه ليس له ، ولم يذكر إلا فى «نفح الطيب»[2] ، نقلاً عن كتاب «عنوان الدراية» ، ولذلك أخطأ فاير (T. H. Weir) فى دائرة المعارف الإسلامية[3] ، بإسناده هذا اللقب إلى الشيخ الأكبر ، وكذلك فعل بلاثيوس[4] وغيرهما من الباحثين ، وقد تنبه إلى ذلك القُرنى[5] فى دراسته عن حياة ابن عربى ، ونرى ربما الذى يعرف بابن سراقة هو الإمام محيى الدين أبو بكر محمد بن إبراهيم الأنصارى الشاطبى ، شيخ دار الحديث الكاملية بالقاهرة (٥٩٢ – ٦٢٢هـ) والمعاصر للشيخ الأكبر ، ويذكر الدكتور النشار[6] إن القاضى محيى الدين بن سراقة هو أحد تلامذة السهروردى صاحب عوارف المعارف ، وكان له مجلس علم ، وأخذ عنه الشيشترى (ولد فى سنة ٦١٠هـ) ، وكذلك يذكر المناوى هذا اللقب على صاحب المقبرة التى دفن فيها الشيخ الأكبر ، حيث

(١) الحنبلى (ابن عماد) : شذرات الذهب (المكتب التجارى للطباعة ، بيروت ، بدون تاريخ) جـ٥ ص ١٩٤ .

(٢) التلمسانى (المقرى) : نفح الطيب (تحقيق وتعليق محمد محيى الدين عبد الحميد ، المكتبة التجارية بمصر ، ط ١ ، ١٩٤٩) جـ٢ ص ٣٨٤ .

(٣) فاير : دائرة المعارف الإسلامية ، مادة ابن عربى ، جـ٥ ص ٣٤٣ .

(٤) بلاثيوس (أسين) : ابن عربى (ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى ، دار القلم ، بيروت ، ١٩٧٩) ص ١٠ وما بعدها .

(٥) القرنى (عبد الحفيظ فرغلى) : محيى الدين ابن العربى (أعلام العرب ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٦) ص ٢٥ .

(٦) النشار (د. سامى) : مقدمة ديوان الشيشترى (منشأة المعارف ، الإسكندرية ، ط ١ ، ١٩٦٠) ص ٨ .

يقول : « ودفن بالصالحية بتربة ابن سراقة »[1] ومن هنا جاء الالتباس فى إسناد الألقاب إلى الشيخ الأكبر .

وقد اهتم المؤرخون بالشيخ الأكبر اهتمامًا بالغًا ، لدرجة ذكر هيئته ، التى هى فى نظرهم مقاربة ومشابهة لهيئة الرسول – صلى الله عليه وسلم – من حيث أنها أكمل الهيئات وأعدلها ، كما أجمع بذلك علماء الفراسة[2] .

ونعود إلى نسبه فنقول : إن أباه كان رجلاً صالحًا تقيًا ، مواظبًا على قراءة القرآن ، وكان يحث ولده على مسلكه الذى اختاره ، أما أمه « نور » فكانت تتصف بالتقوى والصلاح والورع ، وكانت تدفعه إلى خدمة الشيخة الصالحة « فاطمة بنت المثنى القرطبى » ، وكانت هذه الشيخة بمثابة الأم الروحية للشيخ الأكبر ، حيث يذكر فى الفتوحات ، أنها قالت له : « أنا أمك الروحية ، ونور أمك الترابية » .[3]

وكان له خال من ملوك تلمسان ، يُدعَى « يحيى بن يغان » ، ولكنه هجر الملك ، ولجأ إلى طريق الله عابداً زاهداً متقشفًا ، على إثر مناقشة بينه وبين أحد الزهاد ، حيث ندد الزاهد بمسالك الملوك وأعمالهم وترفهم ، وله خال آخر أصغر يقول عنه : « كان خالنا أبو مسلم الخولانى – رحمه الله – من أكابرهم : كان يقوم الليل ، فإذا أدركه العياء ضرب رجليه بقضبان كانت عنده ويقول لرجليه : أنتما أحق بالضرب من دابتى »[4] ، وكذلك كان عمه عبد الله بن محمد بن عربى من أهل التصوف[5] ، وفى هذا الوسط العائلى المفعم بالورع والتدين والروحانيات شب ابن عربى .

وتتفق كتب التراجم على أنه ولد فى يوم الاثنين السابع عشر من رمضان عام ستين وخمسمائة هجرية ، الموافق الثامن والعشرين من يوليو سنة خمس وستين ومائة وألف ميلادية ، فى مدينة مرسية بالأندلس ، والتى تتميز

(١) المناوى (عبد الرءوف) : الكواكب الدرية (مخطوط ، دار الكتب المصرية ، ٢٦٠ تاريخ) ق ٣٧٨ ب .

(٢) البغدادى (إبراهيم) : مناقب ابن عربى (تحقيق د. صلاح الدين المنجد ، مؤسسة التراث العربى ، بيروت ١٩٥٩) ص ص ٢١ – ٢٢ .

(٣) ابن عربى : الفتوحات المكية (تصوير دار صادر بيروت ، عن طبعة القاهرة ، ١٣٢٩هـ) جـ٢ ص ٤٥٩ .

(٤) المرجع السابق : جـ٢ ص ٢٣ ، ويرجع إلى : ابن عربى : رسالة روح القدس (طبعة حجر ، القاهرة ، ١٢٨١هـ) ص ٦٥ .

(٥) ابن عربى : الفتوحات ، جـ١ ص ٢٤٠ .

بكثرة المبانى والمساجد ودور العلم والبساتين ، وكان يحكمها ابن مردنيش فى عهد خلافة المستنجد بالله ابن المقتفى[1].

أما وفاته فكانت بدمشق ، ليلة الجمعة ، الثامن والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ثمان وثلاثين وستمائة هجرية ، الموافق السادس عشر من نوفمبر سنة أربعين ومائتين وألف ، ودفن بسفح جبل قاسيون بصالحية دمشق بمقبرة خاصة بأسرة محيى الدين الزكى ، وقد أرخ الشيخ محمد بن سعد الشكلنى (ت ١٠٣٧هـ) لوفاة ابن عربى شعراً قائلاً :

أنا الحاتمى فى الكون فرد	وهو غوث وسيد وإمام
كم علوم أتى بها من غيوب	من بحار التوحيد يامستهام
إن سألتم متى توفى حميدا	قلت أرخت : مات قطب همام[2]

إن كان صاحب المناقب يذكر أنه توفى ليلة الجمعة الثانية والعشرين من ربيع الآخر ، وأنه قد شيعه جمهور كبير ، وأغلقت المحال ثلاثة أيام حداداً له .[3]

وبين مولد الشيخ الأكبر ووفاته ، كانت رحلة عمر روحية مثمرة ، بدأت بالسياحات إلى ربوع الأندلس بحثًا عن الشيوخ ، يرتشف من علم كل شيخ قطرة ، ثم يرتحل إلى المشرق سنة ثمان وتسعين وخمسمائة ، ووطن مصر وأقام بالحجاز مدة ، ودخل بغداد وبلاد الروم ، وكان يكتسب فى كل مكان أتباعًا له وتلاميذ ، ويشتهر بين الناس كعملاق للتصوف ، وليكمل رسالته الروحية فى الحياة . . . ومازالت أصداء كلماته تتردد بيننا هامسة بالذوق والوجد والمحبة .

(ب) سلوك الطريق :

لم يتجه ابن عربى فى بداية حياته نحو الزهد ، فقد كان مشغولاً بالآداب والصيد منصرفًا عن طريق الله ، رغم تلقيه تربية دينية كاملة - وهو فى كتاباته يشير إلى

(١) المرجع السابق : جـ٤ ص ٢٦٤ .

(٢) التلمسانى : نفح الطيب ، جـ٢ ص ٣٦١ ، ويرجع إلى :

- البونى (أحمد بن على) : شمس المعارف الكبرى (مكتبة الحلبى ، القاهرة ، ١٩٦٢) جـ٣ ص ص ٣٥٠ - ٣٥٥ .

(٣) البغدادى : مناقب ابن عربى ، ص ٢٤ .

ذلك ، ويذكر شيوخه فى القراءات والحديث بإجلال - بجانب تعلمه العلوم والتاريخ والشعر .

ويعدد بلاثيوس[1] ، العوامل التى كان لها أثر فى نفس الشيخ وجعلته يتجه بكليته إلى طريق الله ، وهى تتمثل فى نصائح زوجته مريم بنت محمد بن عبدون ، صاحبة الذوق والقدرة ، بالإضافة إلى دعوات أمه التقية ، ومرضه بالحمى الشديدة ونجاته بفضل دعوات أبيه الذى كان ساهراً عند رأسه يقرأ سورة (يس)[2] ، كل العوامل السابقة كان لها دور كبير فى تغيير مجرى حياته ، ثم يأتى موت أبيه فيتحول إلى الله بكليته .

ويذكر ابن عربى عن نفسه ، أنه نال منزل الأنفاس الذى مات عليه أبيه ، وهو فى سن الحادية والعشرين[3] ، وهذا يؤكد ابتداء دخوله الطريق قبل وفاة أبيه بمدة ، حيث بلغت شهرته الفيلسوف ابن رشد (ت ٥٩٩هـ) ، فطلب من والده أن يقابل ابنه ، ويتحدث ابن عربى عن هذا اللقاء قائلاً : « دخلت يومًا ، بقرطبة ، على قاضيها أبى الوليد ابن رشد وكان يرغب فى لقائى لما سمع وبلغه ما فتح الله به علىّ فى خلوتى ... وقال : كيف وجدتم الأمر فى الكشف والفيض الإلهى ؟ هل هو ما أعطاه لنا النظر ؟ قلت له : نعم ولا ، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها ، والأعناق من أجسادها . فاصفرّ لونه ... »[4] ، وعندما أراد الاجتماع به ثانيةً لم يشأ الله ، فقد جعل بينه وبين طريق ابن عربى حجابًا ، ولعل فى ذلك ما يدل على منزلة ابن عربى الروحية ، وتفوقه على أهل زمانه وهو مازال شابًا .

وقد جمع ابن عربى بين أن يكون مريداً ومراداً ، ويتضح ذلك بأنه عندما تفرغ بكليته للطريقة ، عكف على قراءة كتب الصوفية ، والاستفادة من كل شيخ يقابله ، ويذكر أن أول شيخ قام على خدمته وانتفع به ، هو الشيخ أبى عباس العرينى[5] ، ومن شيوخه موسى بن عمران الميرتلى[6] ، وأبى الحجاج يوسف الشبربلى[7] ، ويوسف بن خلف

(١) بلاثيوس : ابن عربى ، ص ص ٩ - ١٠ .

(٢) ابن عربى : الفتوحات ، جـ٤ ص ٦٤٨ .

(٣) المرجع السابق : جـ٢ ، ص ٥٥٩ .

(٤) المرجع السابق : جـ١ ، ص ١٩٩ .

(٥) ابن عربى : الفتوحات ، جـ٣ ص ٥٣٩ .

(٦) المرجع السابق : جـ٢ ص ٨ ، ١٧ ، ١٠٧ ، ٢٣٤ ، ٢٦٦ ، وانظر له :

- روح القدس : ص ٥٤ .

(٧) ابن عربى : الفتوحات ، جـ١ ص ٢٦٨ ، جـ٤ ص ٦٤٨ .

الكومي(١) ، كما تعلم محاسبة الضمير يوميًا على يد ، أبى عبد الله بن مجاهد وأبى عبد الله بن مجاهد وأبى عبد الله بن قيسون اللذين علماه المحاسبة على الأفعال والأقوال ، فزاد عليها ابن عربى المحاسبة على الخواطر(٢) ، بالإضافة إلى تأثيره بزهد عبد الله المغاورى(٣) ، وإجلاله لأبى مَدْيَن الذى له مكانة خاصة عند الشيخ الأكبر ، والذى يحكى أنه كان يلتقى به روحيًا(٤) .

بينما الذى نقله تمامًا إلى الطريق الصوفى ، الجذب الإلهى ، حيث اعتزل الناس والمشايخ ، وخلا إلى المقابر ، متواجدًا ؛ ولذا يقول : « . . انقطعت فى القبور مدة منفردًا بنفسى . . . » ،(٥) ومن ثم بدأت الفيوضات والإشراقات الإلهية تأخذ طريقها فى التواتر على قلبه .

أما عن تخطيه مرحلة الزهد ، والمجاهدة ، ودخوله التصوف بكل علومه الذوقية والعلوية ، فيحكى عنها ، أنه عندما حمل فى يده شيئًا مستقذرًا ومحقرًا عند عامة الناس ، ومشى بحاله هذا فى السوق ليراه الكل ، واختلفوا فى أمره ، فاتفقوا أن يسأله الشيخ عن سبب فعله ، فكان رد ابن عربى « . . . إن الله تعالى ما استقذره ولا حقره لما علق القدرة بإيجاده ، كما علقها بإيجاد العرش ، وما تعظمونه من المخلوقات . فكيف بى – وأنا عبد حقير ضعيف – أستحقر وأستقذر ما هو بهذه المثابة ؟ فقبّلنى ، ودعا لى ، وقال لأصحابه : أين هذا الخاطر من حمل المجاهد نفسه » .(٦)

وهكذا يكون الشيخ الأكبر ، قد أتم مرحلة المجاهدة وتصفية علائق النفس ، فقطع إرادته الجزئية وربطها بإرادة الحق الكلية ، وصار يجتاز مقامًا بعد آخر ، فتحقق بمقام

(١) المرجع السابق : جـ١ ص ٣٢٧، جـ٢ ص ٩٠٢ .
(٢) المرجع السابق : جـ١ ص ٢٧٥ وانظر له روح القدس ص ٥٣ .
(٣) المرجع السابق : جـ٤ ص ٦٧٥ .
(٤) ابن عربى : روح القدس ، ص ٨ ، ٧٠ .
(٥) ابن عربى : الفتوحات ، جـ٣ ص ٥٨، ٥٩ .
(٦) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثامن (تحقيق د. عثمان يحيى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، عام ١٩٨٣) ص ص ٧٤٣ – ٧٤٤ .

الفناء(١) وحصل علي مقام الخضر(٢) ، فنال مقام الولاية ؛ بل هو خاتم الولاية المحمدية كما يذكر عن نفسه(*) ، وهكذا نال أعلى مراتب الكمال الصوفى والإنسانى .

(جـ) مؤلفاته :

ترك ابن عربى مؤلفات عديدة ، اختلف فى حصرها الباحثون ، وقد ذكر الشيخ الأكبر مائتين وإحدى وخمسين مؤلفًا بين كتاب ورسالة ، فى فهرس وضعه بنفسه(٣) وفى إجازة إلى الملك العادل « أبى بكر بن أيوب » ذكر مائتين وخمس وستين مصنفًا(٤) ، ويذكر له كوركيس عواد خمسمائة وسبعة وعشرين مصنفًا(٥) ، وجمع له محمد المالح في ترجمة تسعمائة كتاب ، وفى قول منسوب إلى الشيخ نقرأ « إن بعض المحبين قد ضبط لنا نحو أربعة آلاف مصنَّف ما بين رسالة صغيرة فى كراسين وما بين كتاب فى مجلدات كبيرة »(٦)

ومؤلفاته الوافرة ، مادتها خصبة ومتنوعة ، فقد كتب الشيخ فى التصوف النظرى والعلمى ، وفى الحديث اختصر البخارى ومسلم ، وتناول القرآن بالتفسير التقليدى والصوفى ، وكتب فى السيرة النبوية ، وفى الشعر الصوفى ، وفى الفلك والتنجيم وعلوم الأسرار ، ومن أشهر كتبه : «الفتوحات المكية» ، تلك الموسوعة الصوفية الجامعة و « فصوص الحكم » ، خاتمة مصنفاته والدالة على مذهبه فى صورته النهائية فى رمز عالية ، وديوانه « ترجمان الأشواق » وغيره .

(١) المرجع السابق : السفر السابع (تحقيق د. عثمان يحيى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، عام ١٩٨١ ص ١٨٧ .
(٢) المرجع السابق : السفر الثالث (تحقيق د. عثمان يحيى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، عام ١٩٧٤ ص ص ١٨٠ ص ١٨٧ .
(*) يقسم الشيخ الولاية إلى ولاية عامة تُختَم بعيسى – عليه السلام – ، وولاية خاصة أو ولاية محمدية وهى له شخصيًا ، كما صرح ، وأكد تلامذته ، وفى هذا المعنى يقول :
أنا ختم الولاية دون شك ... لورثى الهاشمى مع المسيح
. . . . (الفتوحات ، السفر الرابع ص ٧١ ويرجع إلى جـ٢ ص ٤٩) .
(٣) ابن عربى : فهرست مؤلفاته (تحقيق د. أبو العلا عفيفى ، مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية ، ١٩٥٥) ص ص ١٩٢ – ٢٠٧ .
(٤) ابن عربى : إجازة إلى الملك العادل (مخطوط ، الهيئة العامة ، رقم ٦٣٣ ، مجاميع طلعت ق ق ١٠٤ – ١٠٩ .
(٥) عواد (كوركيس) : فهرست مؤلفات ابن عربى (مجلة المجمع العلمى ، المجلد التاسع والعشرون جـ٣ ، جـ٤ سنة ١٩٥٤ ، والمجلد الثلاثون جـ١ ، جـ٢ سنة ١٩٥٥) .
(٦) المالح (محمد رياض) : مقدمته على تحفة السفرة (دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، بدون) ص١٢

ويُعَد هذا الفيض من مؤلفات ابن عربى لغزاً محيراً ، يحتاج إلى قدرة فائقة وإلهام ربَّانى ، ونجد الشيخ يصرح بذلك ، فيقول : « وما قصدت فى كل ما ألفته مقصد المؤلفين ولا التأليف وإنما كان يرد علي من الحق تعالى موارد تكاد تحرقنى ، فكنت أتشاغل عنها بتقييد ما يمكن منها ، فخرجت مخرج التأليف لا من حيث القصد ، ومنها ما ألفته عن أمر إلهى أمرنى به الحق فى نوم أو مكاشفة »[(١)] .

وقد حاول الشيخ فى كتاباته أن يخفى مذهبه عن العامة والفقهاء ، فلا يدركه إلا من يعلم لغة الصوفية وذوقهم ، وعمومًا يوجه كلامه إلى أهل الله ، وأحيانًا لا يبوح بالأسرار ، ويكتفى بالإشارة إليها ، من حيث أنه يخص أهل طريقة بالأسرار والكشف دون غيرهم[(٢)] .

وهناك سمات عديدة تميزت بها مؤلفات الشيخ ، يمكن أن نُلَمحّ إليها فى النقاط التالية :

- كثير من مؤلفاته ، مغلفة بالغموض ، وذلك نتيجة استخدامه الرمز والإشارة ، حيث يستخدم الرمز بعدة معانى حسب اختلاجة النفس فى كل موقف[(٣)] ، بالإضافة إلى استخدامه التأويل وخاصة للآيات القرآنية ، فى مستويات متعددة[(٤)] .
- استخدامه مصطلحات فلسفية وكلامية على سبيل الترادف والمجاز مع ألفاظ أخرى من القرآن أو الحديث .
- غلبة قوة الخيال على عقله وتفكيره ، وهى قوة إيجابية ، عبارة عن طاقة يمكنها خلق صور تبقى ببقاء المتخيل ، وهذا ما يعنيه الشيخ الأكبر بالخيال المتصل[(٥)] .

---

(١) ابن عربى : فهرست مؤلفاته ، ص ١٩٤ .

(٢) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الأول ص ٢٤١ ، ٢٤٨ ، كذلك السفر السابع ص ٩٤ ، والسفر الثامن ص ٣٧٠ ، ٤٦٤ . . .

(٣) محمود (د. زكى نجيب) : طريقة الرمز عند ابن عربى (الكتاب التذكارى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٦٩) ص ٦٩ وما بعدها .
انظر أيضًا : حلمى (د. محمد مصطفى) : كنوز فى رموز (الكتاب التذكارى) ص ص٣٨ - ٣٩ .

(٤) أبو زيد (د. نصر حامد) : فلسفة التأويل (دار الوحدة ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٣) ص ٢٥ .

(٥) الحكيم (د. سعاد) : المعجم الصوفى ، ص ٤٤٩ ، ويلاحظ أن للخيال عند ابن عربى أربع مراتب : خيال مطلق - وخيال محقق - وخيال منفصل - وخيال متصل ، راجع بخصوص الخيال : =

- ربطه بين الشريعة والحقيقة ، وقد حاول أن يوفق بين التفكير والوجدان ، وأن يقيم مذهبه على التوفيق والشمولية ، جامعًا بين الظاهر والباطن[(١)] .



= - ابن عربى الفتوحات ، السفر الثانى ص ص ٢٥٨ - ٢٧٤ والسفر الرابع ص ٣٧٣ - ٣٧٦ .
- قاسم (د. محمود) : الخيال فى مذهب محيى الدين بن عربى (طبعة معهد البحوث والدراسا[ت] العربية ، ١٩٦٩) ص ص ٧ - ١٦ .
- نصر (د. عاطف) : الخيال مفهوماته ووظائفه (الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٤) ص ٨٧ وما بعدها .
- [C]orbin, H. : Creative Imagination in the Sufism of Ibn` - Arabi (Trans , by Ralph, [Pr]inston University, 1969) PP. 161 - 164 .

(١) ابن عربى : الفتوحات ، السفر السابع ص ٤٢٦ ، والسفر الخامس ص ١٥٩ .


الفصل الثانى
مذهبه الفلسفى

أولاً : الحلول

(أ) مفهوم الحلول ومعناه :

تعنى كلمة « حلول » لغويًا : النزول بمكان ، ويفصل « ابن منظور » ذلك بقوله : « حل » بالمكان يحل حلولاً ومحلاً . . وذلك نزول القوم بمحلة ، وهو نقيض الارتحال[1] . . . » .

وبهذا فالحلول يعبر عن ارتباط أو نسبة بين الجسم والمكان الذى يوجد فيه ، حيث يشغل الجسم جزءاً من المكان فيعبر عن ذلك بأنه يحل فيه .

وبالإضافة إلى المعنى السابق لـ « الحلول » هناك مفاهيم أخرى عديدة ، دينية وفلسفية ، فمثلاً ، كان القدماء يعنون به حلول قوة إلهية أو قوة خارقة للطبيعة فى الجسد الإنسانى أو الحيوانى ، وذلك إذا رأوا منه ظاهرة لا يستطيعون تفسيرها بما يتوافر لديهم من معلومات ، وعندما كانوا يتوهمون وجود بعض الشرور فى تلك الظاهرة ويمكنها البطش بهم ، فقد كانوا يتوجهون إلى ذلك الجسد الذى حلت فيه تلك القوة الغيبية بالعبادة والتقديس .

ومن منظور آخر فقد كان سائداً فى بعض الديانات الهندية القديمة الاعتقاد بأن ظلّ الإله يحل فى بعض النساء المنقطعات لخدمة الآلهة ، وكذلك كان يُعتَقَد فى أماكن كثيرة مثل غرب إفريقيا ، وآسيا الغربية من حلول الروح الإلهية أحياناً فى العبيد المقدسين فينطقون معبرين عن الآلهة ، وكان العبرانيون يعتقدون بأن أنبياءهم تحل فيهم الروح الإلهية ، والأساطير القديمة زاخرة بمثل هذه المفاهيم[2] .

ويتبين لنا أن فكرة « الحلول » من الأفكار الرئيسية التى قامت عليها الديانات القديمة ، وقد استمرت تلك الفكرة حتى الديانة المسيحية ، حيث ذهبت بعض فرق النصارى إلى

---

(١) ابن منظور : لسان العرب (تحقيق لجنة من دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٠) جـ٢ ص ٩٧٢ .

(٢) فريزر (جيمس) : أدونيس ، الغصن الذهبى (ترجمة جبر إبراهيم ، المؤسسة العربية ، بيروت ، ط ٣ ، ١٩٨٢) ص ٦٣ ، ٧١ وما بعدها .

القول بوجود طبيعتين للمسيح - عليه السلام - إحداهما إنسانية والأخرى إلهية ، أى حلول اللاهوت فى الناسوت[1] . . .

وهكذا فإن فكرة الحلول متشعبة المعنى والمفاهيم ، ولا يمكن حصرها فى تعريف واحد ولذلك يذكر لنا « التهانوى[2] » تعريفات عديدة عن الحلول ، حيث ينقدها ويعلق على تهافتها ، ومن تلك التعريفات ما يلى :

١ - الحلول هو اختصاص شىء بشىء بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما هى الإشارة إلى الآخر ، ويخص الجرجانى هذا المفهوم على « الحلول السريانى » ، والذى يفهم منه أن الجسد البشرى أكبر من الذات الإلهية حتى يمكن أن يحل فيه ، وهذا محال وباطل[3] .

٢ - الحلول هو حلول شىء فى شىء ، أى أن يكون وجوده فى نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشىء ويظهر هذا عند غلاة الشيعة التى قالت بحلول الله تعالى فى الأئمة ، ومن الأقوال المنسوبة إليهم ، نقرأ : « إن روح الإله دارت فى آدم ثم شيث ثم دارت فى الأنبياء والأئمة[4] . . . »

٣ - الحلول هو الاختصاص الناعت أى التعلق الخاص الذى به يصير أحد المتعلقين نعتًا للآخر .

وأخيراً يحصر التهانوى القائلين بالحلول فى ثلاث طوائف ، هى : المسيحية ، وفرق النصيرية(*) والإسماعيلية ، وبعض المتصوفة ..

(١) رسل (برتراند) : تاريخ الفلسفة الغربية (ترجمة د. زكى نجيب ، لجنة التأليف ، القاهرة ١٩٦٨) الكتاب الثانى ، ص ٤٠ .
(٢) التهانوى (محمد على) : كشاف اصطلاحات الفنون (الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٧) جـ٢ ص ص ١٠٥ - ١٠٨ .
(٣) السيوطى (جلال الدين) : تأييد الحقيقة العلمية (المطبعة الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٣٤) ص ١٠٥ .
(٤) فلهوزن (يوليوس) : الخوارج والشيعة (ترجمة د. بدوى ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط٣ ، ١٩٧٨) ص ٣٥ .
(*) النصيرية : هى فرقة من جملة غلاة الشيعة ، أسسها محمد بن نصير ، ومن معتقداتهم أن الله تعالى ظهر بصور أشخاص ، وكذلك الشيطان والجن . يرجع إلى :
- الشهرستانى : الملل والنحل (نشر د. عبد اللطيف العبد، الأنجلو المصرية، ط١ ١٩٧٧) ص١٩٥ .
- الشيبى : (د. كامل) الصلة بين التصوف والتشيع (دار الأندلس ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٢ ، جـ١ ص ١٥٥ .

(ب) ظهور فكرة الحلول عند الصوفية :

من الأمور التى رمى بها الفقهاء المتصوفة قولهم بالحلول[1] ، والذى استشف من أقوالهم فى حال الشطح ، ويرى « الشيبى » أن السابقة الأولى في عقائد المتصوفة فى الحلول قد جاءت عن طريق تأثرهم بغلاة الشيعة[2] .

ونختلف مع الرأى السابق ؛ لأن أقوال الصوفية التى تشير إلى الحلول ، ليست نتيجة فكر وتعقل ، بل هى نتيجة الفناء والغيبة ، ومن ثم يشطحون عند التعبير عن مشاهداتهم بسبب غلبة الوجد عليهم ؛ ولكن هناك بعض التشابه فى صورهم المجازية التى تدل على الحلول ظاهريًا ، بالديانات القديمة منبع هذه الفكرة، ففى نص فى «جيتا» تقرأ : أنا موجود فى كل شىء ، أنا الذى ترونه فى الماء لذة ، وفى الشمس ضياءً ، وفى القمر نوراً ، وفى البشر حياة ، وفى النار إحراقًا ، وفى الأرض برداً » ، وهذا لا يختلف فى ظاهره عما قاله جلال الدين الرومى : « أنا الذى ترونه حلواً فى السكر ، وزيتا فى اللوز ، وتاجًا على رءوس الملوك ، ووجدانًا فى الروح ، وفقرًا فى الفقير[3] » .

وقد اتُّهم أبو هاشم الكوفى (ت ١٥٠هـ) وهو أول من تسمى بالصوفى ، بأنه قال بالحلول ، وكذلك رباح ، وكليب ، والشبلى وغيرهم ؛ ولكن أبرز من اتُّهم بالقول بالحلول ، واشتهر بذلك هو « الحسين بن منصور الحلاج » (ت ٣٠٩هـ) ، ويبين ذلك ابن النديم بقوله : لقد كان يظهر مذاهب الشيعة للملوك ومذاهب الصوفية للعامة ، وفى تضاعيف ذلك يدعى أن الإلهية قد حلت فيه[4] » . ومن الأقوال التى تظهر مذهب الحلاج بسمة الحلول قوله :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا   نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتنى أبصرته   وإذا أبصرته أبصرتنا[5]

(١) ابن الجوزى : تلبيس إبليس (مكتبة الدعوة الإسلامية بالقاهرة ، عن طبعة ١٣٦٨هـ) ص ١٧٠ .
(٢) الشيبى (د. كامل) : الصلة بين التصوف والتشيع ، (دار الأندلس ، بيروت ، ط٣ ، ١٩٨٢) ص ص ١٣٥ ، ٥٠٩ .
(٣) الندوى (محمد إسماعيل) : جيتا (سلسلة تراث الإنسانية ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف ، القاهرة ، ١٩٦٤) المجلد الثانى العدد ٨ ص ٦٧٣ .
(٤) ابن النديم : الفهرست (القاهرة ، ١٣٤٨هـ) ص ٢٦٩ .
(٥) الحلاج : الطواسيه (تحقيق ماسينون ، باريس ، ١٩١٣) ص ١٣٤ .

وقوله أيضًا :

مـــزجت روحك فى روحى ... كـمـا تمزج الخـمـرة بالماء الزلال

فـــإذا مـــسك شىء مـــسنى ... فـــإذا أنت أنا فى كل حـــال[1]

وأخيرًا قوله : « أنا الحق[*] »

ومن أقوال الحلاج يمكن أن نستنتج أنه يرمز إلى مرتبتين فى الحلول الروحى ، هما :

المرتبة الأولى: تجلى الألوهية ، والحلول فى الإنسان العارف بالأسرار ، ويدل على ذلك قوله : « وأنت الذى فى السماء عرشه وهو إله فى الأرض ، إله تتجلى كما تشاء مثل تجليك فى مشيئتك كأحسن صورة[2] . . » بل ذهب فى أقـــواله إلى حلول الله فى كـل الموجودات ، فقال :

وأى الأرض تخلو منك حـــتى ... تعـــالوا يطلبـــونك فى الســـمـــاء

تراهم ينظرون إليك جـــهـــرًا ... وهم لا يبـــصـــرون من العـــمـــاء[3]

---

(1) المرجع السابق : نفس الصفحة ، ويرجع إلى :
- البغدادى : تاريخ بغداد (الخانجى القاهرة ، طبعة أولى ، ١٩٣١) جـ٨ ص ١١٥ .
- ماسينون : دائرة المعارف الإسلامية ، مادة « الحلاج » الطبعة العربية ، جـ١٥ ص ٣٦٣ .

(*) ويعنى بقوله هـذا أنه صورة الله ، من حيث اتصـافه بصـفات الرحمن مجازيًا ، ولهذا قال ابن عربى : « جاز للواصل إلى الحقيقة أن يقول (أنا الحق) ، وأن يقول (سبحانى) وما وصل واصل إلا ورآنى صفاته . . » رسالة فى معنى من عرف نفسه فقد عرف ربه ، ق ١٠١ ، مخطوط .

(2) البغدادى : تاريخ بغداد ، جـ٨ ، ص ١٣٥ .

(3) الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع ، جـ١ ص ١٤٨ ، ٣٩٥ ، وقد زعم كريمر أن هذا القول يدل فى مفهومه على « وحدة الوجود » ؛ ولكن نيكلسون وعفيفى يؤكدان أنه يدين بنظرية فى الحلول ، أما ماسينون فقد نصف الحلاج ووضعه ضمن القائلين « بوحدة الشهود » يرجع إلى :
- دائرة المعارف الإسلامية ، مادة الحلاج ، جـ١٥ ص ٣٥٦ ، ٣٦٣ .
- نيكلسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه (ترجمة د. عفيفى ، لجنة التأليف والنشر ، القاهرة ١٩٦٩) ص ١٣٦ .
- ابن عربى : فصوص الحكم (تحقيق وتعليق د. عفيفى ، دار الكتاب العربى ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٠) مقدمة عفيفى جـ١ ص ٢٦ ، وتعليقه جـ٢ ، ص ١٧ .

المرتبة الثانية: صعود الإنسان المحب والحلول معنويًا فى محبوبه ، أى الحياة فى الله ، وهذه المرتبة تشير إلى حال الفناء فى المحبوب ، ومن ثم تنحسر الحجب ، ويتم استعمال صيغة المخاطب بين الواصل والخالق . إنها « وحدة الشهود » حيث لا امتزاج حقيقى ، والحلاج بنفسه ينفى إمكانية الامتزاج بين الخالق والمخلوق فيقول : « من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية ، والبشرية بالإلهية فقد كفر ، فإن الله تعالى ، تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم[1] » .

(جـ) الحلول عند ابن عربى :

ولا شك أن الصوفية فى عصر ابن عربى وبعده[*] ، قد حاولوا ألا يسقطوا فى شرك القول بالحلول ، حتى لا يتهموا بالكفر والزندقة ؛ ولهذا لم يقبل الشيخ الأكبر مقولة « الحلول » ، ورفضها فى قوله : « . . . هو أن تعلم بطريق الكشف الإلهى أنك أم الكتاب وهو إياك من غير حلول ولا اتحاد ، إذ الحلول والاتحاد لا يكونان إلا مع وجود غير[2] » ، ويرى أنه كما تتجلى الشمس بنورها على القمر بدون حلول فيه ، كذلك العبد « ليس فيه من خالقه شىء ، ولا حل فيه وإنما هو مجلى له خاصة ومظهر له[3] » .

وحقيقة أن إنكار ابن عربى للحلول المادى ينبثق من فكرته الأساسية ، والتى تشير إلى عدم وجود « الإثنينية » ، والحلول يحتاج إلى حال ومحل ، أى يحتاج إلى موجودين يحل أحدهما فى الآخر ، فالحلول يتنافى مع مذهبه ، وكذلك الحلول يعتبر من صفات الحوادث لا من صفات القديم ، ومن ثم يكون « الفناء » عند أصحاب وحدة الوجود هو

---

(1) الحلاج : أخبار الحلاج (تحقيق ماسينون ، باريس ١٩٣٦) ص ٤٧ ، ١٩ .

(*) نجد ابن الفارض يرفض الحلول بقوله :

متى حلت عن قولى « أنا هى » أو قل ... وحاشا لمثلى إنها فىّ حلت

ولى من أتم الرؤيتين إشارة ... تنزه عن رأى الحلول ، عقيدتى

(الديوان : تحقيق عبد الخالق ، ص ١١٦)

ويسير الجيلى على نهج ابن عربى فيقول :

« الحق سبحانه وتعالى موجود فى الإنسان بغير حلول وهذا الوجود باطن فإذا ظهر بأحكامه وتحقق العبد بحقيقته كنت سمعه الذى يسمع به و بصره الذى يبصر به . . . » (الإنسان الكامل ، جـ٢ ص ٤٩)

(2) ابن عربى : الصحف الناموسية (مخطوط ، دار الكتب المصرية ، ١٣٣١ تصوف طلعت) ق ٤٢ ب .

(3) ابن عربى : الفتوحات ، جـ٢ ص ٦٥٩ .

حال يتحقق فيها العارف من زوال الصور الفانية ، وبقاء الذات الإلهية الأبدية ، وحقيقة هذه الذات المطلقة لا يمكن أن يرقى إليها إنسان أيًا كان ، « فلا يزال الحق فى هذه الحقيقة غير معلوم علم ذوق وشهود ؛ لأنه لا قدم للحادث فى ذلك[1] » .

ويتضح أن مبدأ الحلول المادى أو الحسى بين الخالق والمخلوق مرفوض من ابن عربى والصوفية عامة ، ولم يقصدوه لذاته فى بعض أقوالهم التى تدل فى ظاهرها على الحلول ، وكما رأى « الغزالى[2] » فإن المجاهدة والرياضة الروحية تصل أحيانًا بالعبد إلى درجة من درجات القربة مع المعبود ، وهذا الحال لا يمكن التعبير عنه بالكلام ؛ ولذلك يجب عدم توهم الحلول أو الاتحاد فى هذا الموقف الروحى السامى .

وإن كنا ندفع عن الشيخ الأكبر القول بالحلول ، فهذا لا يمنع عدم تناوله لهذه القضية فى كتاباته من عدة أوجه ، إذ نجده يجعل للحلول عدة أنواع ومعانى ، هى :

١ - **حلول التعلق** : . . ويُعرّفه الشيخ الأكبر بأنه « هو وجود المعنى الحاصل للفاعل فى استعداد القابل بواسطة التأثير ويوجبه وصف الفاعل من حيث هو فاعل إلى القابل من حيث هو قابل ، والأثر الحاصل من ذلك التوجه والتعلق هو وجود الأثر عن المؤثر فى المتأثر[3] » .

٢ - **حلول القيام** : . . ويعنى به « حصول الشىء فى حيز غيره بتعاليه كالعرض مع الجوهر[4] » .

٣ - **حلول التمثل** : . . ويعنى به الحلول الإشراقى أو النورانى ، وعنه يقول : « هو وجود الشىء فى غيره إشراقًا ، وهو إما بالشكل فقط ، كالذى يحصل فى المرآة من القابل لصفائها دون حاصل ، وإما بالحقيقة فقط كالحاصل فى الذهن من الشىء قوامًا بها ، كالحاصل فى السمع من المسموع وفى البصر من المرئى[5] » ، وهو يقصد بذلك حلول المعنى أو تمثله فى الذهن نتيجة الإلمام المعرفى العميق به .

٤ - **حلول الدلالة** : . . ويقصد به « حصول الحقيقة فقط بواسطة[6] » وهذه الدلالة عند الشيخ الأكبر إما وصفية أو فعلية وإما تأثيرية .

(١) ابن عربى : فصوص الحكم (تحقيق وتعليق د. عفيفى) جـ١ ص ٥٥ ويرجع إلى جـ٢ ص ١٧ .

(٢) الغزالى (أبو حامد) : المنقذ من الضلال (نشر د. عبد الحليم محمود ، دار الكتب الحديثة بالقاهرة ، بدون تاريخ) ص ١٤٥ .

(٣) ، (٤) ، (٥) ، (٦) ابن عربى : رسالة فى التصوف (مخطوط ، بلدية إسكندرية ، ٤٦٤٣ح) ق١٤أ .

ويتضح مما سبق أن الحلول عند الشيخ الأكبر ، يشير إلى حالات معرفية ، أما القضايا التى ظاهرها يدل على الحلول ، فأهمها ما تثيره العلاقة بين الواحد والكثير ، وهذه القضية ألصق بالوحدة فى مذهبه ، أما القضية الأخرى فهى حلول الله بقلب عباده ، استنادًا إلى الحديث القدسى « ما وسعنى أرضى ولا سمائى ووسعنى قلب عبدى المؤمن[1] » ، وقد تأثر ابن عربى كثيرًا بالحديث السابق ، الذى يشير إلى سعة القلب الإنسانى « المتناهى » للمعرفة الإلهية « اللامتناهية » ، ويعطينا صورة مجازية ، ليدلل على المعرفة بالله ، وفى هذا المعنى قال الشيخ الأكبر :

فإن وجود الحق فى قلب عبده ... ومالك من قلب فما لك من قلب

إلا أنه الله الغنى بذاته ... عن العالم الكونى أو عالم الحجب[2]

وكما فى قوله :

وقالت : أما يكفيه أنى بقلبه ... يشاهدنى فى كل وقت أما أما[3]

ويشرح ابن عربى مقصوده ، فيذهب إلى أن الحقيقة الإلهية تتنزّل على القلب ، ولا تتطلب خارج القلب ، لقوله تعالى : ﴿ نزل به الروح الأمين على قلبك[4] ﴾ ، فالحقيقة الإلهية تشاهد فى ذات العبد بذاته فى كل وقت[5] .

وعلى هذا النحو لا نجد في كلام الشيخ الأكبر ما يفيد الحلول حقيقة ، إذ أن أقواله تدل على قوة المعرفة بالله ، والتى تهب إشراقًا وإلهامًا ونورًا لقلب المؤمن ، الذى هو بمثابة موطن العلم الإلهى والسر واليقين .

(١) ذكره الغزالى فى الإحياء : جـ٣ ص ١٤ بنص آخر ، وله شاهد عند الطبرانى عن أبى عتبة الخولانى ، كما ذكره السخاوى معلق عليه بأنه ليس له إسناد معروف (انظر المقاصد الحسنة ، طبعة الخانجى ، القاهرة ١٩٥٦) ص ٣٧٣ .

(٢) ابن عربى : الديوان ، ص ١٥١ .

(٣) ابن عربى : ترجمان الأشواق (دار صادر ، بيروت ، ١٩٦٦) ص ٢٧ .

(٤) سورة الشعراء : آية ١٩٣ .

(٥) ابن عربى : ترجمان الأشواق ، مرجع سابق ، هامش ص ٢٧ .

وأى ظاهر يعطى انطباع بالحلول ، يجب أن نعتبره « تمثل » كما سماه الشيخ الأكبر بنفسه ، ويؤول معرفياً وروحياً وإلى كل ما هو غير مادى ؛ لأن الاتصال بين الخالق والمخلوق منزة عن الماديات ، وهذا ما يؤكده ، بقوله : « مشاهدة القلوب اتصالها بالمحبوب اتصال تنزيه لا اتصال تشبيه[1] . . . » .

وبعد أن وضحنا مفهوم الشيخ الأكبر عن الحلول ، نعرض للطوائف التى أشار إليها فيما يلى :

الطائفة الأولى :: الجهلاء ::

ويصفهم ابن عربى بأنهم العوام ، وتتجه عقيدتهم إلى الحلول عن طريقين :

(أ) عند النظر للأسرار الإلهية .

(ب) عند النظر لبعض الآيات القرآنية .

فمن جهة . . يرى ابن عربى أن العوام لا يمكنهم تقبل المعارف الإلهية حيث إن نظرهم فاسد ، ويؤدى فساد نظرهم إلى الإباحة والقول بالحلول ، وهذا ما يشير إليه ابن عربى فى قوله : « ... أكثرها لا تسعد بتفجيرها – عيون المعارف – لما يؤدى إليه النظر الفاسد من الإباحة والقول بالحلول[2] ... » ، وفى نفس الوقت ينفى ابن عربى عن « الخاصة » الوقوع فى الضلال بسبب المعارف الإلهية ، إذ أنهم يزدادون هدى وبياناً بالمعارف اللدنية .

ومن جهة أخرى ينظر العوام إلى بعض الآيات القرآنية من أمثال الآية الكريمة ﴿ . . . وَنَحْنُ أَقْرَبُ إليه مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ[3] ﴾ ، وغيرها نظرة ظاهرية فتوحى إليهم بالقول بالحلول بين الخالق والمخلوق .

ومن ثم يجب ستر الأسرار عن هؤلاء الجهلاء بالمعانى القلبية الروحية ، وإعطائهم التفسير الذى لا يؤدى إلى فهمهم الخاطىء بالتحديد والحلول بالنسبة لله تعالى[4] .

(١) ابن عربى : التجليات ، التجلى ٢٤ (ضمن رسائله ، مطبعة المعارف العثمانية ، حيدر آباد ، ط١ ، ١٩٤٨) الجزء الثانى ص ص ١٦ – ١٧ .

(٢) ابن عربى : الفتوحات ، جـ٢ ص ١٣٨ .

(٣) سورة ق : آية ١٦ .

(٤) ابن عربى : الفتوحات (تحقيق د. عثمان يحيى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، السفر السادس ، ١٩٧٨) ص ١٧٣ .

الطائفة الثانية :: المعلولون ::

ويشير الشيخ الأكبر إلى تلك الطائفة فى قوله : « ومن قال بالحلول فهو معلول ، وهو مرض لا دواء لدائه[1] . . . ومن الواضح أنه يقصد بالمعلول بالله المصطلم(*) الذى غلبت عليه حال الوجد فغاب عن نفسه في شهود الحق ، وهذا المعلول يكون من ناحية الصحة سليماً ومن ناحية الحال عليلاً ، وحيث إن العلة ليست مادية ولا تختص بالجسد الفانى فلا يمكن لطبيب تشخيص المرض ولا الدواء أن يشفى هذه العلة وشفاء تلك الطائفة المعلولة بالله ، يكون أيضاً بالله والتحقق به « فإن كان الحق قواه فقد برىء من علته وقواه . . . فالله شفاؤه وهو داؤه فالمتكبر مقصوم ومن كان الحق صفته فهو معصوم[2] . . . » ، والمقصود من التحقق أن يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه كما فى الحديث الصحيح ، فالاتصال بين الحق والخلق إعلام إلهى لا تعرف كيفيته ، لبعده عن المحسوسات وقوانينها ، وخضوعه لعالم الروح والأسرار ، ويشير ابن عربى إلى هذا بقوله : « وقال تعالى كنت سمعه وبصره ولسانه وهذا من آلف ما يكون ظهور رب فى صورة خلق عن إعلام إلهى لا تعرف له كيفية ولا تنفك عنه بينة فليس كمثله شيء وهو السميع البصير[3] » .

وهكذا يبعد ابن عربى فكرة الحلول عن كلام الله ، مع إنه يمكن فهم الحديث على أن الله يحل فى الإنسان ويصير حواسه ؛ ولكنه وهو الصوفى الروحى الورع ينزه الله وينفى إمكانية الحلول أو الاتحاد به سبحانه ، رغم أنه يقول : « . . الحق هو الوجود ليس إلا[4] . . » وهذا القول لا يجعلنا نغير ما قلناه سلفاً ؛ ولكن نذهب بجملته إلى أن الحق هو الوجود من حيث لا موجد له ، وغيره محتاج إلى الإيجاد به .

الطائفة الثالثة :: المحبون ::

يبين ابن عربى أن المحبين لهم صفات كثيرة يذكر بعضها فى قوله : « نعت المحب بكونه يقول عن نفسه أنه عين محبوبه لاستهلاكه فيه[5] » ويقصد بهذا القول « أبى اليزيد » .

(١) المرجع السابق : جـ٤ ص ٣٧٩ .

(*) « نعت وله يرد على القلب فيسكن تحت سلطانه » . إصطلاح الصوفية لابن عربى ضمن الجزء الثانى من الرسائل ، ص ١١ .

(٢) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(٣) المرجع السابق : جـ٢ ص ٥٠٥ .

(٤) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(٥) المرجع السابق : جـ٢ ص ٣٦١ .

ويذكر وصف آخر فى قوله : « نعت المحب بأنه متداخل الصفات وذلك أن المحب يطلب الاتصال بالمحبوب[١] » وكذلك « نعت المحب بأنه كل لمحبوبه[٢] » ، وأنه يشتاق إليه . والاشتياق عند ابن عربى عبارة عن « حركة يجدها المحب عند اجتماعه لمحبوبه[٣] » .

تلك النعوت التى يذكرها ابن عربى فى أقواله تصاحب المحب وهو فى حالة عدم وعى ؛ ولذلك يجب ألا نحكم على محب ، فالحب مزيل للعقل فى حالة الحب الإنسانى أو الإلهى ، وحيث أن العقل هو الذى يمكنه التمييز بين الخالق والمخلوق أو الحق والعبد ، فمن كان محبًا لله « أعطاه إدلال الحب وصدق المودة من الخلل فى ظاهر الأمر لا يؤاخذ به المحب[٤] » .

ونستنتج . . أنه لابد من تأويل عبارات المحب فهى صادرة فى غياب عن العقل وإذا لم نأخذها على ظاهرها ، فهى لا تدل على حلول أو اتحاد أو اتصال حقيقى بين الحق والعبد ولكنه اتصال نورانى لا يخضع للوصف .

الطائفة الرابعة : : الواصلون : :

إن الواصل هو الذى يفصل ويفرق بين الحق والخلق ، حيث أنه يدرك حقيقة عدم وصوله بنفسه ولكن بالله ، ويشير ابن عربى إلى الواصلين بقوله : « . . وأما القائلون بالحلول فهم أهل التفصيل أثبتوا حالاً ومحلاً وعينوا حرامًا وحلاً ، فمن فصل فنعم ما فعل ومن وصل فقد شهد على نفسه أنه فصل ؛ لأن الشىء لا يصل نفسه بنفسه إلا إذا كان الشىء أشياء ، وكان ذا أجزاء ، وإنما كيف يصح فيه انقسام وما ثم على عينه أمر زائد فالفصل لأهل الوصل[٥] » .

ونتبين فى قول ابن عربى السابق أنه يتحدث عن حال يكون فيه العابد السالك قادراً على إدراك البعد والفصل بين الخالق والمخلوق ؛ ولكن

(١) المرجع السابق : جـ٢ ص ٣٥٦ .
(٢) المرجع السابق : نفس الصفحة .
(٣) المرجع السابق : جـ٢ ص ٣٦٤ .
(٤) المرجع السابق : جـ٢ ص ٣٥٨ .
(٥) المرجع السابق : جـ٤ ص ٣٧٢ .

هذه الوقفة لا تستمر للمحقق ؛ لأنه فى الحقيقة لا يوجد وصل ولا فصل ولا بعد ولا قرب ؛ لأن ذلك يتأتى عليه القول بوجود « ثنائية » أو « اثنين » ينفرد كل واحد منهما مكانة مساوية للآخر ؛ ولكن الشيخ الأكبر يقوم مذهبه على وجود الله وجوداً حقًا وعدم من سواه ؛ لأنه لا يمكن لسوى الله أن يكون ندًا له .

ويوجه ابن عربى خطابه إلى الواصل فيقول له : « إنك فى أوان القرب[*] والبعد لم تكن شيئًا سوى الله ولكنك لم تكن عارفًا بنفسك[١] » ، أى إذا فهم الإنسان نفسه وأنه مجلى للألوهية خاصة ، وهذا يتضح جيدًا للواصلين ، الذين يعرفون أنه مهما كان الحال قرب أو بعد فهم حاصلون على الصفات الإلهيه مجازاً ، ومدركون من هذه الوجهة أنه لا موجود سوى الله له الوجود الحقيقى الغنى به عن العالمين .

❋ ❋ ❋

(*) القرب له معنيان :
١ - قرب النوافل : الذى ينال بعبودية الاختيار وفى هذا المقام يتصف المخلوق بصفات الحق أى يصبح الحق سمع العبد وبصره . . .
٢ - قرب الفرائض : الذى ينال بعبودية الاضطرار نتيجة للأوامر الشرعية ، وفى هذا المقام يتصف الحق بصفات المخلوق أى يصبح العبد سمع الحق وبصره . . .
يرجع إلى :
- ابن عربى : بلغة الغواص (مخطوط ، ٣٧٥٣ج ، مكتبة البلدية بالإسكندرية) ق ١٨ .
- ابن عربى : الغوثية (مخطوط ، ٣٦٤٧ج ، مكتبة البلدية بالإسكندرية) ق ٨٠أ .
- الحكيم (د. سعاد) : المعجم الصوفى (دندرة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط ، ١٩٨١) ص٩٣٦ .
(١) ابن عربى : رسالة من عرف نفسه فقد عرف ربه (مخطوط ، الهيئة العامة ، ١٤٥١ تصوف طلعت) ق ١٠٢ .

ثانيًا : الاتحاد

(أ) مفهوم الاتحاد :

المعنى الحقيقى « للاتحاد » هو أن يصير موجودان أو أكثر موجودًا واحدًا ، أى يمتزجان ويختلطان ليؤلفا كلاً واحدًا متصل الأجزاء[1] .

والاتحاد بالمعنى السابق مستحيل الحدوث ، والذى يمكن وقوعه بالفعل ، هو « الاتحاد المجازى » والذى ينقسم إلى ثلاثة أقسام[2] ، هى :

١ - أن يتحول شىء إلى شىء آخر ، مثل تحول الماء إلى غازات .

٢ - أن يتحول شيئان إلى شىء ثالث بالتركيب ، كأن يصير التراب طينا بعد خلطه بالماء .

٣ - أن يتصور شخص بصورة آخر كأن يتصور ملك بصورة إنسان .

ويجب أن نلاحظ أنه ليس المقصود بالاتحاد أن يزول أحد الشيئين ويبقى الآخر ، وإنما المقصود به أن يكون بين الشيئين علاقة يشتركان فيها مع احتفاظ كل منهما بهويته[3] .

وللاتحاد درجات عديدة ، وأعلاها درجة الاتحاد الصوفى ، الذى يشير إلى شهود الوجود الحق الواحد المطلق ، ويدل على أن جميع الأشياء موجودة بوجود الحق ، معدومة فى أنفسها ، حيث لا تنال الأشياء وجودًا خاصًا حتى يمكنها الاتحاد ، فلا وجود ذاتى لها[4]

(١) وهبة (د. مراد) : المعجم الفلسفى (دار الثقافة الجديدة، القاهرة ، ط ٣ ، ١٩٧٩)ص٣ .

(٢) نيكلسون : دائرة المعارف الإسلامية ، مادة « اتحاد » (الطبعة العربية ، كتاب الشعب ، ١٩٦٩) المجلد الثانى ، ص ص٥٣ - ٥٤ .

(٣) صليبا (د . جميل) : المعجم الفلسفى (دار الكتاب اللبنانى، بيروت ، ط١ ، ١٩٧١) جـ١ ص ٣٤ .

(٤) القاشانى (كمال الدين عبد الرازق) : اصطلاحات الصوفية (تحقيق د. محمد كمال جعفر) الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨١) ص ٢٤ .

ومن ثم يعبر لفظ الاتحاد عند الصوفية عن « التوحيد » أو « الوحدة » .

وقيل أيضًا : إن الاتحاد هو القول من غير روية وفكر[1] ، وإنه يشير إلى فناء العبد فى الحق ، أو « بمعنى فناء المخالفات وبقاء الموافقات . . . وفناء الشك وبقاء اليقين ، وفناء الغفلة وبقاء الذكر[2] » ، وقيل : إنه « فناء مراد العبد فى مراد الحقّ تعالى[3] » .

وإذا رجعنا إلى الديانات الشرقية القديمة ، نجد أن « الاتحاد » هو نهاية المطاف للتجربة الروحية ، التى تبدأ بالمجاهدة والرياضة وتنتهى بالاتحاد بالله ، فى حال فناء العبد عن جسده ، أى أن إنكار الذات يؤدى إلى الحال التى تسمى لديهم « نيرفانا[4] » أو « الغبطة الكاملة[5] » .

وقد تأثرت بعض الفرق الإسلامية بالمفهوم السابق للاتحاد ، فمثلاً الشيعة الإسماعيلة تفسر لنا العشق ، بأنه شدة الشوق للاتحاد ، والذى هو من اختصاص الروح لا دخل للجسد فيه ، وخاصة أن المعشوق الأول الذى تشتاق إليه الموجودات هو الله ، فنقرأ لإخوان الصفا : « . . . حتى إذا غابت تلك الأشخاص الجرمانية عن مشاهدة الحواس لها ، بقيت تلك الرسوم والصور المعشوقة المحبوبة مصورة فيها أعين النفوس الجزئية ، صورة روحانية ، صافية ، باقية معها معشوقاتها ، متحدة بها ، لا تخاف فراقها ولا فواتها أبدًا[6] .

(١) الجرجانى (على بن محمد) : التعريفات مادة « اتحاد » (الحلبى ، القاهرة ، ١٩٣٨) ص٤ .

(٢) السيوطى : الحقيقة العلية ، مرجع سابق ، ص ١٠٣ .

(٣) دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الثانى ، ص ٥٤ .

(٤) توملين (أ . و . ف) : فلاسفة الشرق (ترجمة عبد الحميد سليم ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠) ص ١٨٤ .

(٥) شبل (فؤاد محمد) : حكمة الصين (دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٧) جـ١ ص ٣٣٦ .

(٦) إخوان الصفا : الرسائل (دار صادر ، بيروت ، بدون تاريخ) جـ٣ ص٢٧٢ ويرجع ص ص ٢٨٢ - ٢٨٦ .

(ب) الاتحاد عند الصوفية :

لقد كان لصوفية الإسلام بعض التعبيرات التى تدل فى ظاهرها على الاتحاد بالله ، ويتبين هذا واضحًا فى الشطح(*) الحقيقى لأول مرة عند « أبى يزيد البسطامى » (ت٢٦١هـ) ، والذى صرح بأقوال عديدة تشير إلى الاتحاد بالله [١] ، فهو القائل :

أشار سرى إليك حتى ... فنيت عنى ودمت أنت
محوت اسمى ورسم جسمى ... سألت عنى فقلت أنت
فأنت تسلو خيال عينى ... فحيثما درت كنت أنت[٢]

وفى الأبيات الشعرية السابقة يذهب البسطامى إلى تصور محو اسمه ورسمه وفناؤه التام فى خالقه فصار هو وخالقه واحدًا ، ومن ثم قال يخاطب الله تعالى بقوله : « كنت لى مرآة فصرت أنا المرآة » ، واستمر فى تجربته الدينية إلى أن تحقق بمرتبة الألوهية ، واتحد بالحق ، فى « حال شهود » ، وانكشفت له حقيقة هذا الاتحاد الكامل بالله ، فقال « سبحانى ، ما أعظم شأنى » ! .

(*) إن الصوفى الشاطح يتكلم بلسان الحق وهو يجتاز عتبة الاتحاد ، بكلام ظاهره مستشنع وباطنه صحيح ، كما يقول الطوسى ، وهذا الحال لا يمكن أن يقع داخل دائرة التفكير العقلى أو المنطقى ، وللشطح عناصر ضرورية هى :
١ - أن يصدر الشطح عن سورة الوجد .
٢ - أن تكون التجربة تجربة اتحاد .
٣ - أن يكون الصوفى الواصل فى حال سكر .
٤ - أن يتم ذلك كله والصوفى في حالة لا شعورية .
راجع : الطوسى : اللمع ص ٣٠٩ .
الجرجانى : التعريفات مادة « شطح » ص ١١٢ .

(١) بدوى (د. عبد الرحمن) : شطحات الصوفية (وكالة المطبوعات الكويت ، ط٢ ، ١٩٧٦) ص ٣٧ ويراجع ص ص ١٤٠ - ١٤٣ وكذلك :
- مدكور (د. إبراهيم) : فى الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه (دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٦) جـ١ ص ٦٥ .

(٢) الأصفهانى (أبو نعيم) : حلية الأولياء (طبعة الخانجى ، ١٩٣٥) جـ١ ص ص ٣٤ - ٣٦ وكذلك - محمود (د. عبد القادر) : دراسات فى الفلسفة الدينية والصوفية (دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٧٨) ص ١٥٩ .

ومما لا شك فيه أن التجربة الوجدانية التى كابدها البسطامى ، كان تأثيرها عميقًا على نفسه ، مما جعله يتطرف إلى أبعد حد فى شطحاته ، معبرًا بأقوال ظاهرها مستشنع وبالتالى مرفوض ، وإن كانت فى حقيقتها تعبر عن حالة نفسية وشعور داخلى يغمره الاتحاد بالله[١] .

وإذا كان البسطامى قد عبر بوضوح تام عن نظرية الاتحاد الصوفى ، واعتبر أول من قال بها ، فإن الجنيد والحلاج والشبلى قد أدلوا بدلوهم فيها ، بدون أن يأتوا بجديد عليها[٢] ، وكذلك ابن الفارض الذى رفض الحلول ، يساهم بنصيب فى نظرية الاتحاد حيث يقول :

وجاوزت حد العشق ، فالحب كالقلى ... ولمن شأو معراج اتحادى رحلتى
وجل فى فنون الاتحاد ولا تحد ... إلى فئة فى غيره العمر أفنت[٣]

وهكذا تدرج ابن الفارض فى أنواع الاتحاد ومراتبه ، ويصرح بأن الصوفى القائل بالاتحاد يعادل جماعة ، وأن الحب الحقيقى لا يكتمل للمحبين إلا بالاتحاد ، وبذلك جمع بين حال الاتحاد والشهود ، فقال :

وشفع وجودى فى شهودى ، ظلَّ فى ... اتحادى وتوافى تيقظ غفوتى[٤]

ومما سبق يتضح أن الاتحاد لدى الصوفية « حال » يتذوقونه فى هيامهم بالله ، وليس اتحادًا طبيعيًا كما فهم الفقهاء ، وأن كل مايحدث أن الواصل إلى مقام الجمع أو جمع الجمع أو عين الجمع ، وحفظه الله يتحقق بأن الاتحاد ، عبارة عن غلبة نور الحق تعالى ،

---

(١) التفتازانى (د. أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف (دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٤٧) ص ١٤٦ .

(٢) يرجع إلى :
- ماسينون : المنحنى الشخصى للحلاج (ضمن شخصيات قلقة ، ترجمة د. بدوى) ص ٨٣ .
- الكلاباذى (أبو بكر) : التعرف لمذهب أهل التصوف (تحقيق محمود أمين ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ط٢ ، ١٩٨٠) ص ٧٨ .

(٣) ابن الفارض : الديوان (تحقيق د. عبد الخالق محمود ، دار المعارف القاهرة ، ط١ ، ١٩٨٤) ص ١١٨ وهامشه .

(٤) المرجع السابق : ص ١٣٦ وهامشه .

ومن ثم يتلاشى نور العبد[1] ، وفى هذا القرب من الله ، أحيانًا ينمحى العبد إثباتًا للحق ، ويصبح الواصل فى حالة من عدم الشعور ، لا يمكنه التعبير عنها ، فيسلك مسلك المجاز ، وتأتى أقواله فى صورة شطحات تشير إلى الاتحاد ، الذى هو غير ممكن عقليًا[2] .

(جـ) - نظرية الاتحاد عند ابن عربى :

ولا تختلف رؤيا الشيخ الأكبر للاتحاد عما ذاقه الصوفية بعامة ، ولذلك فهو ينفى إمكانية الاتحاد ؛ بل ويحذر من القول به ، وله فى هذا أقوال كثيرة ، نذكر منها ما يلى :

- « إذا كان الاتحاد يُصيّر الذاتين ذاتًا واحدة فهو محال[3] . . . »

- « فتفطن لهذا الواحد والتوحيد واحذر من الاتحاد فى هذا الموضع ، فإن الاتحاد لا يصح ، فإن الذاتين لا تكون واحدة[4] . . . »

- « الاشتراك بين الخلق والحق في جميع الأشياء إلا فى الاتحاد[5] » .

والذى يقصده الشيخ الأكبر بالاشتراك فى قوله السابق ، هو الاشتراك التقديرى وليس الاشتراك الحقيقى ؛ لأنه يرى أن الاتحاد بين الخالق والمخلوق زعم غير حقيقى حيث لا يمكن الاتحاد بالله ، لا عن طريق المعنى ، ولا عن طريق الصورة ، ومن زعم أنه اتحد بالله ، متأثراً بحاله ، وقال « أنا » ، فليس ذلك فى نظره يشير إلى الاتحاد ، وهنا يدلى بتفسيران لهذا القول الدال على الاتحاد . أولهما : ربما أن يكون الناطق الحق عن طريق عبده ، استناداً إلى الحديث الشريف . وثانياً : أن يكون القائل الواصل ذاته ولكن صعب عليه التمييز لغلبة الحال . وفى كليهما لم يتم الاتحاد[6] ، ويفضل الشيخ الأكبر التفسير الأول ؛ لأنه يرى أن المحقق الغيور على نفسه لا ينطق بغير ربه ، ومن هنا توهم الأجنبى عن أصل الطريق ، أن الصوفية يقولون بالاتحاد[7] .

(١) السيوطى : الحقيقة العلية ، ص ١٠١ .
(٢) التفتازانى : مدخل إلى التصوف ، ص ١٩٢ وما بعدها ، وينظر المقصد الأسنى للغزالى ص ٩٩ .
(٣) ابن عربى : كتاب الألف (ضمن رسائله) جـ١ ص ٥ .
(٤) ابن عربى : المسائل ، مسألة ٤٣ (ضمن رسائله) جـ٢ ص ٢٩ .
(٥) ابن عربى : الشاهد (ضمن رسائله) جـ١ ص ١ .
(٦) ابن عربى : كتاب الياء (ضمن رسائله) جـ١ ص ٥ .
(٧) ابن عربى : كتاب التراجم (ضمن رسائله) جـ٢ ص ٧ .

وهكذا يرفض الشيخ الأكبر الاتحاد بمفهوم اللغة والفقهاء ، ويذهب إلى ذم القائلين به ، فيقول : « أحاط بكل شيء فَجّل عن التميز والحلول ، وباين بكماله ذاته كل شيء فتعالى عن الاتحاد والملابسة كما يظن الجهول[1] » ، بل ويعتبر القول بالاتحاد من رعونات النفس ، وأن « مهذب الأخلاق غير قائل بالاتحاد[2] » ، وأخيراً . . يطلق تهمة الإلحاد والشرك على القائلين بالاتحاد ، فيقول :

الاتحـاد مـحـال لا يقـول به   إلا جـهـول به عن عـقله شـرداً
وعن حـقيـقـتـه وعن شـريعـتـه   فـاعبـد إلهك لا تشـرك به أحـداً[3]

ويتضح مما سبق أن الشيخ الأكبر يرفض الاتحاد تمهيداً لقوله بوحدة الوجود ؛ ولذلك فهو ينفى أن يكون هناك اتحاد فى توحيده تعالى أو فى الدليل عليه ، فيقول :

« وإن جعلت غيبك الحق فليكن مفتاحك ذاتك فلا دليل عليه سواك[4] » ، وفى نفس المعنى يقول :

بغيـر اتحـاد قلت : إنى مـوحـد   وإنى بما وحـدت ذاتى مـوحـد[5]

وعندما يقول ابن عربى بالاتحاد فإنه يقصد إحدى الحالات التالية :

١ - قبوله الاتحاد فى الأعداد والطبيعة ، حيث إن التجربة والمشاهدة تثبت ذلك ، ففى الأعداد يمكن جمع عددين فيصير الناتج عدداً ثالثًا له دلالة مختلفة عن المتحدين كلاً على حده ، وكذلك فى الطبيعة يمكن الاتحاد بين عنصرين ماديين فيعطيان ثالثًا ، له صفات ومميزات جديدة عن العنصرين المتحدين[6] .

٢ - يستعمل ابن عربى أحيانًا الاتحاد بمعنى « صحة النسبة » ، أى لا اتحاد حقيقى ولكن هناك تمايز بين كل واحد عن الآخر ، وفى هذا المعنى يقول[7] :

(١) ابن عربى : رسالة فى التصوف ، مخطوط ، ق ٣ ب .
(٢) ابن عربى : الفتوحات ، جـ٢ ص ٣١٢ .
(٣) ابن عربى : الديوان ، ص ٤٤١ ، ويراجع الفتوحات ، جـ٤ ص ٣٧٢ .
(٤) ابن عربى : مفتاح الغيوب (مخطوط ، دار الكتب المصرية ، ١٤٥١ تصوف طلعت) ق ١٠٦ ب .
(٥) ابن عربى : شجون المشجون (مخطوط ، دار الكتب المصرية ، ١٤٥١ تصوف طلعت) ق١١٧ب .
(٦) ابن عربى : الفتوحات ، جـ٢ ص ١٣٠ .
(٧) المرجع السابق : جـ١ ص ٤٩٦ .

إذا صحَّت عزائمُنا ففى الأسرار نتَّحد

ويذهب فى تفسير قوله إلى أن العزيمة نيّة ، والنيّة شرط فى الصوم ، وفى الصوم ، نقول : الإنسان صائم ، أو : الصوم لله لا للإنسان ، والقولين صدق ، ولا نقول : إن فى ذلك اتحاد ؛ لأن هذا الموقف يشير إلى صحة النسبة ، فكل واحد يتميز عن الآخر فى عين الاتحاد .

٣ - ويعطى ابن عربى الاتحاد كذلك معنى « الالتباس » ، فهو عندما يتكلم عن الارتباط بين العمرة والحج ، يعرِّج على الاتحاد ليصف الاتحاد بالالتباس فى الصفات ، فيقول : « . . . وأكد ذلك رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بأن جعل للقارن طوافًا واحدًا وهذا مقام الاتحاد وهو التباس عبد بصفة رب وإن كان المقصود فهو التباس رب بصفة عبد[1] . . . »

وهكذا فعندما يكون الواصل فى مقام الانفعال عن الله بهمته وإرادته ، يظهر بصفته هى للحق تعالى ، ويسمى ذلك اتحادًا ، ومن ثم يمكن أن تتداخل الأوصاف بين الحق والخلق ، فالحق وصفنا بأوصاف الكمال من الحياة والعلم والقدرة والإرداة وجميع الأسماء وهى له ؛ ولكن مع الفارق وهو افتقارنا إليه فى الوجود وتوقف وجودنا عليه ، وكذلك وصف نفسه بأوصاف تخص البشر مثل الصورة والعين واليد والرجل والذراع والضحك والتعجب وغيره ، ومن هذا المفهوم فقط يمكن أن يقول الصوفى :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا[2]

٤ - فلا اتحاد عند الشيخ ، لوجود العقل الذى يميز بين الحق والخلق ، وإن كان فى حال الشهود والحب والقرب ، ينسى الواصل نفسه ووجوده والكون كله إلا الله .

---

(١) المرجع السابق : جـ٢ ص ٦٩٠ .

(٢) ابن عربى : المسائل (ضمن رسائله) جـ٢ ص ص ٢٩ - ٣٠ ويراجع له :
- الفصوص ، جـ١ ص ٥٤ .
- الأحدية (مخطوط ، دار الكتب المصرية ، ١٤٥١ طلعت) ق ٨٦ .

إذا تجردتُ عن وجودى كنت أنا ألهو على الشهود
وكأن كونى لأن عينى عين شهودى بلا مزيد[1]

ويتضح أن الاتحاد عنده - كما يؤكد مرارًا ليكون متسقًا مع مذهبه فى « الوحدة » - يراد به « شهود الوجود الحق الواحد المطلق ، الذى هو حينئذ الكل به موجود ، وصح الحديث بالاتحاد بكنت سمعه إلى آخره ، فيتحد به الكل من حيث كل شىء موجود به ، معدوم بنفسه ، لا من حيث أن له وجودًا خاصًا اتحد به فهو محال[2] » .

❋ ❋ ❋

---

(١) ابن عربى : الديوان ، ص ٥٠ وانظر ص ٤٥٧ ويراجع له :
- الفتوحات جـ٢ ص ٣٥٨ .

(٢) ابن عربى : الصحف الناموسية ، مخطوط ، ق ٤٢ ب .

ثالثًا : وحدة الوجود

١- مفهومه و صوره:

مذهب وحدة الوجود " Pantheism " ، هو مذهب الذين يوحدون الله والعالم ، ويزعمون أن كل شىء هو الله . وبهذا المعنى يعتبر صورة من صور الواحدية ، وتذكر المعاجم[1] أن هذا المذهب على نحوين :

الأول: أن يكون الله وحده هو الوجود الحق ، وأن العالم مجموعة ظواهر وأحوال ليس لها وجود حقيقى دائم ومتميز ، وقائم بذاته ، فما مظاهر العالم إلا إعلان عن ذات الله .

الثانى: أن يكون العالم هو وحده الوجود الحق ، وليس الله سوى مجموع الأشياء الموجودة فى العالم ، وهذه الصورة تسمى وحدة الوجود المادية .

ويعد الشيخ الأكبر من القائلين بوحدة الوجود فى جانبها الروحى ؛ بل هو أول متصوف يضع هذه النظرية فى صورة كاملة ، وعلى أساسها أقام مذهبه كله ، فعنها تولدت لديه نظريته فى الحقيقة المحمدية ووحدة الأديان ، وحولها انقسم المفكرون بين منتقد ومدافع ، ومهاجم ومحب ، ولعله يجدر بنا قبل تناول هذه المشكلة ، القيام بعرض موجز لجذورها ومصادرها ، والتى يُقال : إن ابن عربى استمد منها مذهبه ، وكذلك لبعض الصور الحديثة ، حتى يمكن أن نحدد مفهومها لديه ومكانته فى هذا المذهب .

ويتبين أن لمذهب « وحدة الوجود » صورةً قديمةً عند الهنود ، حيث امتزج بالنزعة الدينية ، واعتقد البرهمانيون ، أن برهمان هو الحقيقة الكلية ونفس العالم ، وأن جميع الأشياء ليست سوى أعراض ومظاهر لهذه الحقيقة ، وهكذا فإن جميع الأشياء إلهية[2] ، وفى كتبهم نقرأ (أنا : أنت = هو كله واحد) ، وهم يستخدمون اصطلاح

---

(١) وهبة (د. مراد) : المعجم الفلسفى ، ص ٤٦٩ ، وانظر :

- صليبًا (د. جميل) : المعجم الفلسفى ، جـ٢ ص ص ٥٦٩ - ٥٧٠ .

Mecintyre, A. : The Ency of philosophy (London, 1972) - V. 6, pp. 31 , 35 .

(٢) البيرونى (أبى الريحان) : تحقيق ما للهند (عالم الكتب ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٣) ص ص ٣١ - ٣٢ .

(هو الكون أنت هذا)[1] ، ونقرأ من رسائل الأوبانيشاد « فى لب جميع الأشياء التى يحفل بها الكون يقيم المولى : أنه وحده الحقيقة وحيث تذبذب المظاهر التى لا جدوى فيها ، تحل البهجة لرؤياه »[2] وهذه وحدة الوجود من النوع الأول (الإلهية) ، أما قدماء اليونانيين فقد رأوا أن الوجود مصدره عنصر واحد : هو علة أولى وبمثابة أصل تتكون فيه الأشياء ، ويبين « ماسينيون » أن مذهب وحدة الوجود عند اليونان أنشىء على المنطق ، وهذا ما نجده لدى زينون الإيلى وبرهانه فى حكاية « أخيل والسلحفاة » ؛ ولكنه ليس بالمفهوم الواضح المتسع لدى الهنود .

وذهب الرواقيون إلى أن الله والطبيعة شىء واحد ، والعالم هو العقل الكلى (اللوغوس) ، والكون هو تطور العقل الذى هو البذرة الأصلية للأشياء (العقل الجرثومى) ، وقالوا بمادية اللوغوس مع هرقليطس ؛ لأنه نار أو نفس ؛ ولكنه مادة عاقلة[3] .

وقال أفلوطين ، وفلاسفة الأفلاطونية الجديدة ، بأن الله واحد ، وأن العالم يفيض عنه كفيضان النور عن الشمس ، وأن للموجودات مراتب مختلفة ، إلا أنها لا تؤلف مع الله إلا موجودًا واحدًا .

وفى الفلسفة المسيحية نماذج تشير إلى مذهب وحدة الوجود ، فوصف الله بأنه الوجود ، ورأى القديس « أفريم » ومن بعده « بونافنتير » ، أن اسم الوجود يعنى ماهية الله ذاتها ، وذلك يعنى أن الماهية والوجود (الذات والصفات) متحدتان فى الله ، وذلك التوحيد بين الله والوجود يقود إلى القول بوحدة الوجود ، وهذا ما حدث فنجد « ديفيد دى لينان » البلچيكى يقول : «بأن الوجود واحد» ويقوم على ذلك حججًا منطقية ، موجزها ، أنه لكى يختلف شيئان ، كأن يكون بينهما عنصر مشترك وآخر مختلف ، وليس هناك عنصر مشترك بين المادة والروح ، فليس هناك شىء يفصل بينهما ، فهما شىء واحد من حيث الماهية ، وكذلك « ايكهارت » (ت ١٣٢٧هـ) الذى ذهب إلى أن الوجود هو الله[4] .

---

(١) ماسينون (لويس) : محاضرات فى تاريخ الاصطلاحات (تحقيق د. زينب الخضيرى ، المعهد العلمى الفرنسى بالقاهرة ، ١٩٨٣) ص ١٤٧ .

(٢) نقلا عن شبل (محمد فؤاد) : أبو الفلسفة الهندية (الهيئة المصرية للكتاب ، ١٩٧٥) ص ٤٢ .

(٣) أمين (د. عثمان) : الفلسفة الرواقية (مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧١) ص ١٧٣ ، ١٩٤ .

(٤) جلسون (اتين) : روح الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط (عرض وتعليق د. إمام عبد الفتاح ، دار الثقافة ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٨٢) ص ٧٤ وما بعدها والتعليق هامش ص ١٤١ .

وعند المسلمين ، تفسير أقوال « الحلاج » على أنها تشير إلى وحدة الوجود ، وكذلك قول « أبو طالب المكى » بأن الله لا يتجلى فى صورة مرئية ، وأن « ابن سينا » فى كثير من أقواله يشير إلى مذهب وحدة الوجود ، حيث يرى أن الاتحاد هو تجلى الخير المطلق ويقول : إن العارف « يكاد يرى الحق فى كل شىء »[1] ، ويقول فى تفسيره لآية النور : « . . . كل ممكن من الممكنات الموجودة . . . ، منورة موجودة بنور وجوده تعالى لا بانفصال شىء عن الوجود عنه تعالى ، . . . ، بل بارتباطه إلى ذاته تعالى . . . فهو - أى وجوده تعالى - منبسط على هياكل الممكنات بحيث لا يخلو عن شىء منها[2] . . . ، ويذهب الدكتور « بيصار » إلى تعداد « ابن رشد » من القائلين بوحدة الوجود ، وأنه ابتعد عن نطاق الهجوم والنقد ؛ لأنه قصر الوحدة على الجوهر العقلى دون الجوهر المادى ، فقد قال بما يسمى حقيقة الحقائق واعتبرها أزلية خالدة ، رغم اتصالها وسريانها فى كل متغيرات الوجود ، وقد تأثر كذلك بالأفلاطونية ، وذهب فى قوله إلى أن كل مركب حاصل على الوحدة ، وأنها موجودة فيه[3] .

أما فلاسفة الغرب المتأخرين فيصنفهم ماسينون فى ثلاثة مذاهب[4] :

- هيجل : حيث الوحدة راجعة إلى الفكر .
- هيكل : حيث الوحدة راجعة إلى المادة .
- كاريوس (P.carus) : حيث تكلم عن وحدة الفلسفة .

ويرى أن أول من تكلم عن الوحدة المطلقة فى الغرب بعد « سكوت اروجينا » هو « سبينوزا » (ق ١٧ م) الذى يقول فى كتابه (الأخلاق) ، إن الله جوهر أزلى لا نهائى « . . فالله هو الجوهر الواحد ، الواجب الوجود بذاته ، الأزلى السرمدى ، وليس ثمة موجود سواه ، وما الموجودات الأخرى إلا صفات وأحوال له ، فهو الطبيعة الطابعة » من حيث هو مصدر الصفات والأقوال ، وهو « الطبيعة المطبوعة » من حيث هو هذه الصفات والأحوال أنفسها ، ومادام علة ذاته ، فهو ليس فى حاجة إلى شىء آخر لإثبات وجوده[5] » .

---

(١) ابن سينا : الإشارات (تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ط٢ ، ١٩٦٨ ، ط٣ ص٨٧ .

(٢) ابن سينا : تفسير آية النور (تحقيق د. حسن عاصى ضمن التفسير القرآنى واللغة الصوفية فى فلسفة ابن سينا) ص ٨٦ ، ويرجع إلى دراسة د. عاصى ص ٤٠ .

(٣) بيصار (د. محمد) : فى فلسفة ابن رشد (دار الكتاب اللبنانى ، ط٣ ، ١٩٧٣) ص ٩١ وما بعدها .

(٤) ماسينون : محاضرات ، ص ١٤٩ .

(٥) نقلاً عن مقال د. مدكور : وحده الوجود بين ابن عربى واسبينوزا (الكتاب التذكارى) ، ص ٣٧٤ .

٢ - الاختلاف فى أمر ابن عربى :

لقد تداول بين الباحثين ، أن عبارة « وحدة الوجود » غير واردة عند ابن عربى ، وأن هذا المصطلح قد صاغه تلامذته ودارسيه ، عندما تناولوا الفكرة .

ويقال : إن ابن تيمية[1] (ت ٧٢٨ هـ) هو أول من استعمل مصطلح و«حدة الوجود» ، وأطلق ابن خلدون[2] (٨٠٧هـ) مصطلح «الوحدة المطلقة» على نفس الفكر ؛ ولكن هناك رسالة مخطوطة منسوبة لابن عربى ، عنوانها : « رسالة فى التصوف » يذكر فيها المصطلح صراحةً ، حيث يقول :

« . . والواحدية لها مرتبتان مرتبة نسبية وهى الأخص من المعانى التى يصح الاشتراك فيها بمرتبة ليس فوقها غاية ومرتبة حقيقية وهى وحدة الوجود الأولى بالصفات والثانية بالذات[3] » .

بل فى نفس الرسالة يستخدم مصطلح « الوحدة المطلقة » أيضًا حينما يتكلم عن قوله تعالى : ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ . . . ﴾[4] ويستشف أن المقصود بترك البيع ، ترك كل ما سوى الحق تعالى ، ومن ثم يكون الصوفى ، كما يصرح الشيخ الأكبر فى :

« . . حضرة يقين بلا معارضة وتوحيد بلا مغايرة ولا مناقصة فالوحدة المطلقة ليس فيها معارضة[5] . . » .

---

(١) ابن تيمية : مجموع الرسائل والمسائل (طبعة المنار ، القاهرة ، ١٣٢٣هـ) جـ١ ص ١٧٦ وكثيراً ما كان يطلق على الصوفية أهل الاتحاد أو الاتحادية دون تمييز ، يرجع إلى :
- ابن تيمية : نقض المنطق ، ص ٦٨ وما بعدها .
- الطبلاوى (د. محمود) : التصوف فى تراث ابن تيمية (الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٤) ص ٨٧ وما بعدها .

(٢) ابن خلدون : المقدمة (تحقيق د. على عبد الواحد وافى ، القاهرة ، ١٩٦٥) ص ص ٤١٠ - ٤١١ ويرجع إلى :
- مدكور (د. إبراهيم) : وحدة الوجود بين ابن عربى واسبينوزا (الكتاب التذكارى) ص ٣٧٠ .

(٣) ابن عربى : رسالة فى التصوف (مخطوط ، مكتبة بلدية إسكندرية ، ٤٦٤٣ح) ق ٤٢أ .

(٤) سورة الجمعة : آية ٩ .

(٥) ابن عربى : رسالة فى التصوف ، ق ٢٦ب ، ويرجع إلى :
- عواد (كوركيس) : فهرست مؤلفات ابن عربى ، الرسالة رقم ١٠٨ .

وأيًا كان من صحة الرسالة المنسوبة إلى الشيخ الأكبر فقد استدل على مفهوم الوحدة من خلال كتاباته العديدة ، ومن جمل محددة بعينها ، أمثال :

« . . فاثبت الكثرة فى الثبوت وانفها من الوجود واثبت الوحدة فى الوجود وانفها من الثبوت[1] » .

« . . الوجود الذى هو أصل الأصول هو الله تعالى[2] . . » .

« . . فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها .

فما نظرت عينى إلى غير وجهة   وما سمعت أذنى خلاف كلامه »[3]

« يا خالق الأشياء فى نفسه   أنت لما تخلقه جامع

تخلق ما لا ينتهى كونه   فيك فأنت الضيق الواسع[4] »

ونستخلص من مفهوم كتابات الشيخ الأكبر ، إن الوجود الحقيقى واحد وهو الله ، وإن كان هناك تكثر ، ففى الأسماء والصفات لتعطى لنا صور وجودية متغيرة ؛ ولكن فى حقيقتها قديمة أزلية لا تتغير ، وهذه الحقيقة الوجودية إذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت : هى « الحق » وإذا نظرت إلى مظاهرها قلت : هى « الخلق » ، من حيث أن الخلق لا حقيقة وجودية له ؛ لأنه يستمد وجوده من الحق ، فلا يتصف بالوجود إلا الله .

وكذلك فقد اختلف الناس فى أمر الشيخ ، بسبب رموزه ومواهبه الروحية والعقلية ، وإشاراته الخفية ، فمن نظر إلى ظاهر نصوصه هاجمه وأنكر آراءه ، ومن فهم الجانب الباطنى منها وأدرك مقصده وفك ألغازه ، شهد له بالعلم والولاية ، ويمكن إيجاز هذه الاختلافات فيما يلى :

(١) ابن عربى : الفتوحات ، جـ٢ ، ص ٥٠٢ .
(٢) المرجع السابق : جـ٢ ، ص ٣٠٩ .
(٣) المرجع السابق : جـ٢ ، ص ٤٥٩ .
(٤) ابن عربى : فصوص الحكم ، جـ١ ، ص ٨٨ .

(أ) فريق دافع عنه دفاعًا حارًا ، مثل مجد الدين الفيروز آبادى ، والشيخ سراج الدين البلقينى شيخ المخزومى ، وتقى الدين السبكى ، وكان الشيخان الأخيران ينكران علم ابن عربى فى بداية أمرهما ثم رجعا عن ذلك حين تحققا كلامه ، وتأويل مراده ، ومما قاله البلقينى حين سُئل عن ابن عربى فقال : « إن كلام الشيخ - رضى الله عنه - تحته رموز وروابط وإشارات وضوابط وحذف مضافات هى فى علمه وعلم أمثاله معلومة وعند غيرهم من الجُهَّال مجهولة[1] . . . » .

وقد شهد لابن عربى بالولاية كل من فخر الدين الرازى ، والإمام ابن أسعد اليافعى ، والشيخ شهاب الدين السهروردى ، وكمال الدين الكاشى ، وأثنى عليه الشيخ محمد المغربى الشاذلى شيخ الجلال السيوطى ووصفه بأنه مربى العارفين[2] .

وفى العصر الحديث نجد ممن دافع عنه ، الدكتور محمد غلاب[3] ، الذى ذهب إلى نفى الوحدة عن ابن عربى ، مستشهدًا بنصوص له من الفتوحات (باب الأسرار) يفرق فيها بين الخالق والمخلوق ، وبسبب هذه التفرقة ذاتها ، رأى ابن تيمية أن الشيخ الأكبر أقرب الصوفية القائلين بالوحدة إلى الإسلام ، وإن كان قد عَدَّهُ من ضمن الاتحاديين .

وكذلك نجد الدكتور الدماصى يدفع عن الشيخ الأكبر شبهة الحلول والاتحاد والوحدة ، وفند بعض آراء مهاجميه من القدماء والمحدثين[4] ، واستند إلى أن كلام الشيخ الأكبر كله إشارات ورموز وإيحاءات ، وأن الألفاظ ليست مراده لذاتها ولكن لما رمزت له ، والدليل على ذلك آيات أمثال القرآن ، ومن ثم يمكن تأويل كلام ابن عربى بما يتلاءم مع العقيدة ، وهذا يشبه ما فعله القاشانى فى شرحه على النصوص .

أما بخصوص أبيات الشيخ الأكبر التى تشير فى ظاهرها إلى الوحدة بين الخالق والمخلوق مثل قوله :

(١) الشعرانى (عبد الوهاب) : اليواقيت والجواهر (الحلبى ، القاهرة ، ١٩٥٩) جـ١ ص١٠ .
(٢) المرجع السابق : جـ١ ص٩ .
(٣) غلاب (د. محمد) : المعرفة عند محيى الدين بن عربى (الكتاب التذكارى) ص ص٢٠٢ - ٢٠٥ .
(٤) الدماصى (د. عبد الفتاح السيد) : الحب الإلهى فى شعر محيى الدين بن عربى (دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٨٣) ص٣٨٠ - ٣٩٠ .

سبحان من لا أرى سواه ... فى كل شىء تراه عينى
وذلك فرق يراه عقلى ... ما بين معبوده وبينى[1]

وقوله :

عجبتُ لموجود حوى كل صورة ... من الملأ العلوى والجن والبشر
ومن عالم أدنى ومن عالم علا ... ومن حيوان كان أو ثبت أو حجر
وليست سواه ولا هى عينه ... وفى كل شىء شاء من صورة ظهر
هو الحى لكن لا حياة بذاته ... تقوم كما قامت بها سائر الصور
ويبدو إلى الأبصار من حيث ذاته ... ويخفى على الألباب ذاك ويستتر[2]

فيجب تأويلها ؛ لأن الحكم عليه بوحدة الوجود لا يتفق مع مذهبه القائم على حب الله ، وعلى تقديس الحقيقة العلوية التى تمنح الوجود ، فحين يذهب الشيخ الأكبر فى قوله : إنه ما فى الوجود إلا الله ، فإنه ما قصد بذلك أن العالم جزء من الوحدة الإلهية وإنما مراده أن يفرق ويميز بين الوجود المطلق والوجود المعلول ، فالأول هو الوجود الحقيقى ، والثانى ليس وجوداً لأنه مستمد من غيره ، فليس له وجود ذاتى ، أى أنه لا موجود قائم بنفسه إلا هو تعالى ، وما سواه قائم به ، ومن ثم يمكن أن يتصف بالوهم المجرد ، وذلك يعنى أن الكائنات ما وجدت ليراها الناس ؛ ولكن ليروا فيها خالقهم ومولاهم[3] .

(ب) أما الفريق الذى هاجم الشيخ ، واتهمه بمقولة وحدة الوجود ، وبمفهوم الاتحاد المساوى بين الله والعالم ، ومن ثم نَعَتُوه بالكفر والإلحاد ، مثل برهان الدين البقاعى ، والعلاء البخارى ، والحسن بن الأهذل ، وسار على نهجهم فى عدم تذوق رموز الصوفية وفهم تأويلهم ومقصدهم المتعالى ، عبد الرحمن الوكيل ، وعباس العزاوى ، ومن هذا الفريق تجد الأهذل يضع « ابن عربى » ضمن الحشوية ؛ بل يعتبره وأتباعه « من أشد الحشوية جسارة على التشبيه ، التجسيم صريح ، ووصف الحق بصفات الخلق ،

(١) ابن عربى : الديوان ، ص٤٣٢ .
(٢) المرجع السابق : ص٢٩٤ .
(٣) الدماصى : الحب الإلهى ، ص ص ٣٩٠ - ٣٩٢ .

والخلق بصفات الحق »[1] . ويصفه بالغلو والضلال والإلحاد ، وينقد قوله بأن العالم ليس له وجود حقيقى بل وجودهم متوهم ، ويعتبر ذلك إنكاراً من ابن عربى « لحقيقة العالم رأساً وهو سفسطة أراد بها إثبات وحدة الوجود ليبنى عليها تفاريعه الباطلة . . »[2] .

(جـ) وهناك فريق آخر أثبت الوحدة للشيخ الأكبر ؛ ولكنه رأى أنه لا عيب فى ذلك ؛ لأنها وحدة ، تعلو من شأن الرب ، ولا تعترف بالوجود الحقيقى إلا لله ، أما الخلق فظله سبحانه ، وهذه الوحدة لا تنكر ظاهر الشرع ؛ ولكنها تزيد عليه بُعْداً باطنياً ، هو حقيقة هذا الشرع وروحه .

وممن دافع عن وحدة الوجود عند ابن عربى الدكتور طلعت بدر[3] ، ورد على ما يدَّعيه « الذهبى » بأن القرآن الكريم لا يمد الصوفى بأى سند يتمشى مع تعاليمه ؛ لأن القرآن هدايةٌ للناس ، وليس لإثبات نظريات ، بقوله : إن الصوفى لا يلجأ إلى القرآن ليجد عنده التبرير لنظرياته ؛ ولكنه يعيش فكره بروح القرآن ، ولا يقبل من النظريات والمفاهيم إلا ما يتفق مع القرآن الكريم ، وإذا كان الذهبى وكذلك عفيفى فى إحدى دراساتهما قد أشارا إلى تعسُّف ابن عربى فى فهم الآيات القرآنية والخروج بمعانيها عن ظاهرها ، فيرى طلعت أن كلاً منهما قد قسا على الشيخ الأكبر ، الذى وجد فى رأيه بُعداً ثانياً لم يتقيد بالظاهر وتحدد به ، وهذا لا يعرفه العقل عن طريق النظر والفكر[4] . إنها نظرة ثانية فى بحر تلك الكلمات ، التى لو جعل البحر مداداً لها لنفد البحر ولم تنفد ، فالشيخ الأكبر حين يستعمل الرموز والإشارات الموجودة فى القرآن ليس غريباً

(١) ابن الأهذل (الحسن) : كشف الغطاء (نشر أحمد بكير ، مطبعة الاتحاد العام تونس ١٩٦٤) ص ١٦٩ .
(٢) المرجع السابق : ص١٩٧ .
(٣) بدر (د. طلعت) : ابن عربى الفيلسوف المفترى عليه (المجلة العربية للعلوم الإنسانية ، جامعة الكويت ، العدد ٢٤ ، ١٩٨٦) ص١٢ وما بعدها .
(٤) ابن عربى : فصوص الحكم ، كلمة آدمية ، ص٤٨ وما بعدها .

وبدعة فقد سبقه كثير من أقطاب التصوف ، وحين نعرف أن للقرآن ظهراً وبطناً فما خرج ابن عربي عن هذا المعنى الباطن للقرآن ، والآيات التي يستند إليها ابن عربي ويجد فيها روح مذهبه ، قوله تعالى :

﴿ وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾[1]

ويفسرها بقوله : « فأينما تولوا إلى أي جهة فتتوجهون من الظاهر والباطن فثمة وجه الله أي ذات الله المتجلية بجميع صفاته ، ولله الإشراق على قلوبكم بالظهور فيها والتجلي لها بصفة جماله حالة شهودكم وفنائكم فيها بتستره واحتجابه بصورها وذواتها ، واختفائه بصفة جلاله ببقائكم بعد الفناء وإن الله واسع عليم بجميع الوجود ، شامل لجميع الجهات والموجودات عليم بكل العلوم والمعلومات »[2] .

وليس في تفسير الشيخ الأكبر بدعة وقد ذهب البغدادي إلى القول بأنه لا يبلغ إنسان درجة الحقيقة حتى يشهد فيه ألف صديق أنه زنديق ، وقياساً على ما ذهب إليه ابن عربي نجد ابن عباس يعلق على الآية الثانية عشرة من سورة الطلاق حيث يقول : « إن في ذلك تفسيراً لو ذكرته لرجمتموني ، وفي لفظ آخر « لقلتم : إني كافر » ، فالشيخ الأكبر ذهب في نظريته مع ما يوافق القرآن حين نزّه الله من النقص وجعل له الكمال وأكد وحدة الذات الإلهية .

٢ - المفهوم الذاتي لوحدة الوجود عند ابن عربي :

في البدء يجب أن نميز بين وحدة الشهود ووحدة الوجود ، الأولى تعبّر عن « حال » أو تجربة صوفية خالصة ، لا علم فيها ولا برهنة فلسفية ، فهي حالة وجدانية فيّاضة ، تنتهي بالصوفي بأن يتحقق بالتوحيد ، والتحقق بالوحدة الإلهية يقود حتماً إلى وحدة الوجود[3] ، التي يمكن أن تكون نتيجة عقلية ، لتأمل واعٍ ، وقد وصل إلى ذلك كثير من الفلاسفة ، وحين ندقق في فكر الشيخ الأكبر ، نجد نزعة ترددية بين النظر والكشف ،

---

(١) سورة البقرة : آية ١١٥ .

(٢) ابن عربي : تفسير القرآن (نشر د. مصطفى غالب ، دار الأندلس ، بيروت ، ط ٣ ١٩٨١) جـ١ ص٧٩ .

(٣) مذكور (د. إبراهيم) : الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه (دار المعارف ، القاهرة ط٢ ، ١٩٧٠) جـ٢ ص٧٢ .

أو يمكن القول إنها توفيقية ، وخاصة أن ابن عربي ، يصرح بأن النتيجة التي يصل إليها طريق العقل ، هي نفس النتيجة التي يصل إليها القلب ، وهي أن الوجود الحقيقي واحد وهو الله ، الذي هو الوجود كله ، أما الكائنات فإنها تستمد وجودها وحياتها منه تعالى ؛ ولذلك تسمى موجودات مجازاً .

ويتبين أن ابن عربي يجمع بين وحدة الشهود ووحدة الوجود ، في تَفَاعُل جدلي يتجه بالكل إلى الوحدة المطلقة ، ويمكن أن نميز هنا بين ثلاث مراحل هي :

- مشاهدة الكثرة والتعدد في الموجودات ، بواسطة البصر ، وهذا لا شك فيه .
- التجربة الصوفية ، القائمة على التحقيق والمشاهدة القلبية ، تكشف بعين البصيرة بأنه لا موجود إلا الله .
- التأمُّل العقلي ، أو التصوُّر الذهني ، يعطي انطباعاً ، بأنه لا يمكن أن نضيف « الوجود » للكائنات ، وهي تستمد وجودها من الله تعالى ، أي لا يمكن أن نصف الكائنات بصفة ليست أصلية لها .

وهكذا تصير التجربة الصوفية ، حال يتحقق فيها الوحدة الذاتية بين الحق والخلق ، حيث إن العين واحدة ، وإن اختلفت الأحكام ، أو بتعبير آخر أن الله هو العين الواحدة ، وهو العيون الكثيرة ؛ لأن الوجود قوة لها صفة الديمومة ، سارية في الكون ، ويذهب التعبير الصوفي في القول بأن الطبيعة هي الذات الإلهية متجلية في صورة الاسم « الموجد » ، وما دام الله هو المتجلي في الطبيعة بظهورات متعددة لا نهائية ، فلا يمكن أن تتصف الطبيعة بالزيادة أو النقص ، وهذا ما ذهب إليه العلم المعاصر بالقول بعدم فناء المادة ، وإن كل الموجودات تتحول إلى طاقة ، ومن ثم فلها وحدة تحكمها ، وبذلك يكون الفناء هو إشارة إلى الفناء عن الجهل بالوحدة الذاتية للموجودات ، والبقاء بالعلم بهذه الوحدة ، ويمكن أن نعبر بطريقة فلسفية فيصير الفناء هو فناء الصور الوجودية ، وبقاء الذات الواحدة المتجلية في هذه الصور ، وهذا ما يسمى بعملية أو حركة الخلق المستمر في الوجود[1] ، وهذا ما أشار إليه أبو طالب المكي حين قال بالتجلي الإلهي الدائم المتجدد ، وما ذهب إليه الجويني[2] حين قال بالتصور الذهني ، الذي يدرك عملية الخلق

---

(١) ابن عربي : فصوص الحكم ، جـ١ ص٧٧ ، وتعليق أبو العلا عفيفي جـ١ ص٥٣ .

(٢) محمود (د. فوقية حسين) : الجويني إمام الحرمين ، سلسلة أعلام العرب ، المؤسسة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٦٤ .

المستمر فى الوجود ، وهذا ما يسميه ابن عربى « الخلق الجديد »[1] ، وذلك يتفق مع قول ابن سبعين بالفيض الإلهى المستمر[2] ، وذاك الموقف التوفيقى عند ابن عربى ، نجده عند معاصره ابن الفارض ، الذى عبر عن أفكار الشيخ ، بأشعار وجدانية رائعة ، فنقرأ له :

أمتُ إمامِى فى الحقيقة ، فالورى ورائى ، وكانت حيث وجهت وجهتى

. . . .

كلا مصل واحد ، ساجد إلى حقيقته ، بالجمع ، فى كل سجدة

وما كان لى صلى سواى ، ولم تكن صلاتى لغيرى فى أداء كل ركعة[3]

وبذلك يجمع مذهب ابن عربى بين الأضداد ، بين وجود الكثرة المرئية ، وبين الشهود والكشف الصوفى الذى يقرر الوحدة الوجودية ، ونفى وجود الممكنات ، كما نقرأ له « . . أنه ما فى الوجود إلا اللّه ، العين وإن تكثرت فى الشهود ، فهى أحدية فى الوجود[4] » ، وقوله :

دلالات الوجود على وجودى تعارضها دلالات الشهود

فإن العين ما شهدت سواه بعين شهودها عند الوجود[5]

ومن ثم يمكن أن نطلق على هذه النظرة المزدوجة عند ابن عربى ، شهود لوحدة الوجود ، من حيث أنه ينتقل من التوصل للوحدة الوجودية بعلم اليقين ، إلى تثبيتها بعين اليقين ، وبذلك يمكن القول أن وحدة وجود الشيخ ، هى ثمرة تفكر فى الكتاب والسنة ، ثم شهود لهذا التفكر ، وما يؤكد ذلك قوله : « . . الوجود كله هو واحد فى الحقيقة لا شىء معه . . . فما ثم إلا غيب ظهر ، وظهور غاب ، ثم ظهر ، ثم ظهر ثم غاب ، هكذا

(1) عفيفى (د. أبو العلا) : التصوف الثورة الروحية فى الإسلام ، ص ص ١٩٩ - ٢٠١ .

(2) التفتازانى : ابن سبعين ، ص ٢٠٥ .

(3) ابن الفارض : الديوان ، تحقيق عبد الخالق ، ص ١٠١ ، وراجع :

- محمود (د. عبد القادر) : دراسات فى الفلسفة الدينية والصوفية ، ص ١٦٣ .

(4) ابن عربى : الفتوحات ، جـ٤ ص ٣٥٧ .

(5) المرجع السابق : جـ٤ ص ٣١ .

ما شئت ، فلو تتبعت الكتاب والسنة ما وجدت سوى واحد أبداً ، وهو : الهو . . »[1] ، حيث « الله » لا يعتريه التغيير ، أما الحوادث فهى مجلى لأسمائه فتظهر وتغيب ، فسبحانه كل يوم فى شأن .

ويمكن أن نوجز مفهوم وحدة الوجود عند الشيخ الأكبر فى النقاط التالية :

(أ) الممكن :

يطلق ابن عربى على الممكن اسم « الموجود » ؛ ولكنه لا يصفه « بالوجود » ؛ بل يجعله ثابتاً فى « العدم » ، وعن هذا المفهوم يقول العاملى : « .. ومعنى الوجودية فى غير الوجود كونه صفة للموجود ، القائم بالذات ، لا كونه موصوف بالوجود الذى هو وصف اعتبارى »[2] ، ومن ثم يصف ابن عربى الإنسان بأنه قديم ، محدث ، موجود ، معدوم ، ويعنى بقديم أنه موجود فى العلم القديم ، ومتصور فيه أزلاً ، ومحدث بالنسبة لشكله وعينه ، حيث لم يكن ثم كان ، أى موجود في العلم الإلهى والكلام ، معدوم فى العين أزلاً ، ومن هنا كان اتصاف الممكن بالوجود والعدم أزلاً ، وأن الوجود ليس صفة للموجود ، وهكذا لا يضيف الوجود إلى الممكنات[3] .

(ب) الحق :

إنَّ اللّه تعالى هو الظاهر فى كل صورة ، والمتجلى في كل المظاهر ، يقول ابن عربى : « ظهور الحق فى كل صورة ... »[4] ، « ... فهو المتجلى فى كل وجه »[5] ، بأسمائه وصفاته ، وهو الوجود الواحد ، والأشياء معدومة بنفسها ، فكما « يجب وجوده - سبحانه - يجب عدم سواه »[6] ، وهنا يجتمع النقيضان :

- انحصار الحق وتحدده بظهوره فى المظاهر .
- وجود الحق الخاص المتعال .

(1) ابن عربى : كتاب الجلالة ، ص٩ .

(2) العاملى (محمد بن حسين) : الوحدة الوجودية (طبعة كردستان بمصر ، ١٣٢٨ هـ) ص٣٠٤ .

(3) ابن عربى : إنشاء الدوائر ، ص١٣ وما بعدها .

(4) ابن عربى : الفتوحات ، جـ٤ ص ٣٩٥ .

(5) المرجع السابق : جـ٣ ص٤٤٩ .

(6) ابن عربى : رسالة فى معنى من عرف نفسه عرف ربه ، مخطوط ، ق ١٠١ أ .

وبسبب قول ابن عربى بوجود الحق المتعال ، لا يمكن أن نضعه ضمن ملاحدة وحدة الوجود الذين يجعلون الحق هو مجموع العالم[1] ؛ بل يكون على قمة الموحدة ؛ لأنه يضيف الوجود كله لله ، وعندما يُصَفُ الحق بالإطلاق ، فإنه لا يقصد الإطلاق الإضافى المقابل للتقييد و ولكن الإطلاق الحقيقى ، وهنا يتشابه مع ما ذهب إليه « هيجل » ؛ ولكن شيخنا يستند على كتاب الله وسنة رسوله ، قال تعالى : ﴿ .. وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنتُمْ .. ﴾[2] ، وقال تعالى أيضًا : ﴿ وَاللَّهُ مِن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ ﴾[3] ، وقال - عليه الصلاة والسلام : « كان الله ولم يكن شىء غيره » .

(جـ) الحق والخلق :

إن مذهب ابن عربى يقوم على نفى وجود الكثرة ، فالكثرة لديه مشهودة ومعقولة ؛ ولكن غير موجودة[4] . والعلاقة بين الحق والخلق يصورها ابن عربى فى صور تمثيلية رمزية عديدة ، مثل الشمس ونورها ، والنور والظل ، والحقيقة والخيال ، ومما قاله : « .. الوجود كله خيال فى خيال ، والوجود الحق إنما هو اللّه خاصة .. »[5] .

وتتضح العلاقة بين الحق والخلق من خلال نظرية ابن عربى فى الواحد والكثير ، الذى يقول عنها :

وقد أدرج فى الشفع الذى قيل فى الوتر[6]

والمراد من قوله : إن الحق (الوتر) ، أو الذات الإلهية ، قد أدرجت فى العالم كما يدرج العدد « واحد » فى العدد « اثنين » ، وكما أن العدد واحد يشير إلى ذاته فقط ، كذلك الحق يشير إلى ذاته ، أما الأعداد الأخرى فلها إشارتان ، إشارة إلى نفسها كعدد

(١) الحكيم (د. سعاد) : المعجم الصوفى ، ص ١١٥٦ .
(٢) سورة الحديد : آية ٤ .
(٣) سورة البروج : آية ٢٠ .
(٤) انظر : فصوص الحكم ، جـ١ ص٥٥ ، ورسالة فى معنى من عرف نفسه ، ق١٠١ ب .
(٥) ابن عربى : فصوص الحكم ، جـ١ ص ١٤٠ .
(٦) المرجع السابق : جـ١ ص١٣١ .

مستقل عن الواحد ، وكذلك الخلق فى استقلالهم عن الحق ، وإشارة أخرى إلى « الواحد المتكرر أو المندرج فى العدد .. وهكذا جمع ابن عربى بين الحق والخلق ، وكذلك فرق بينهما فى نفس الوقت ، استنادًا إلى نظرته إلى العدد « واحد » ، وأنه يتكرر فى الأعداد عند تحليلها ، وعن هذا المعنى نقرأ له : « .. فظهور مراتب الأعداد بتكرار الواحد فى درجات المعدودات ، وصيرورة ذاته إعيان مراتب الأعداد ، فإن الواحد ليس بعدد ؛ بل تظهر منه الأعداد .. »[1] .

وهكذا نصل إلى أن للحق عند ابن عربى وجودان : وجود حقيقى فى ذاته ، ووجود إضافى تحقيقًا لاسمه « الظاهر » ، وهذا الوجود الإضافى يشمل جميع الممكنات من حيث أنه تجلّى .

وهناك قضية متصلة بوحدة الوجود ، وهى « وحدة الأديان » ، الناتجة عن الحب الإلهى ، حيث يصل العارف المحب إلى مقام الجمع ، فيتحقق بأن الأديان متفقة فى جوهرها ، وأنها تدعو إلى عبادة إله واحد ، وإن اختلفت الصور ، وهذا ما ذهب إليه الحلاج ، وابن الفارض ، وابن عربى ، والجيلى ، ونضيف بأن القول بوحدة الأديان ، هو نتيجة لازمة عن مبدأ « الوحدة » الذى ينفى وجود الكثرة والتعدد - كما فصلناه قبل ذلك - ومن ثم ، يرى ابن عربى أنه يجب الاتجاه إلى الواحد متخطيًا المظاهر المتعددة ، فالدين واحد من آدم إلى محمد - صلى الله عليه وسلم - والشرائع هى المتعددة[2] ، وفى ذلك يقول :

عقد الخلائق فى الإله عقائدا وأنا شهدت جميع ما اعتقدوه[3]

❋ ❋ ❋

(١) ابن عربى : الكنز المطلسم ، مخطوط ، ق ٨٨ .
(٢) عفيفى (د. أبو العلا) التعليق على فصوص الحكم ، جـ٢ ص ١٦٢ .
(٣) ابن عربى : فصوص الحكم ، جـ١ ، ص ٩٤ .
(٤) ابن عربى : الفتوحات ، جـ٣ ص ١٣٢ .

رابعًا : الحقيقة المحمدية

فى إطار « الوحدة » انبثقت فكرة « الحقيقة المحمدية » ، التى تعرف بأنها الذات مع التعين الأول[1] ، وأكمل مجلى ظهر فيه الحق بالاسم الأعظم ، وتعتبر أول موجود فى الهباء ، وهى غير محصورة ولا متحيزة ، ولا تتصف بالعدم أو الوجود[2] ، أو كما يقول ابن عربى : « الحقيقة المحمدية الأولية ، الكلية ، العلية ، النورانية ، . . . التى هى أول موجود ، وجد عن الذَّات العَلِيَة »[3] .

ويستعمل ابن عربى للحقيقة المحمدية ، مترادفات عديدة ، مثل الكلمة المحمدية والنور المحمدى ، وحقيقة محمد ، والدُّرَّة البيضاء ، والعقل الأول ، والإنسان الكامل . . . وكلها تشير إلى الحقيقة نفسها ، وتعدد الألفاظ يرجع إلى الجانب الذى ينظر منه إلى تلك الحقيقة ، أى أنها دلالات على نواحى مختلفة لحقيقة واحدة .

ونظرية الشيخ الأكبر فى الحقيقة المحمدية ، جزء من نظريته الشاملة فى « الكلمة » ، فهو يرى « . . . الموجودات كلها كلمات الله التى لا تنفد فإنها عن كن[4] » ، وفى قول ابن عربى ترمز كلمة «كن» القولية إلى الفعل الإلهى ، أما كلمة التكوين فهى الحقيقة المحمدية ، وبذلك تكون الكثرة الوجودية ما هى إلا تعينات جزئية أو مظاهر للكلمة ، أو كلمات الله ، وتتصل التفسيرات السابقة بقوله تعالى : ﴿ قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد

(١) القاشانى : اصطلاحات الصوفية ، ص ٦٠ وكذلك :
الجرجانى : التعريفات ، ص٨١ .
(٢) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثانى ص٢٢٠ .
(٣) ابن عربى : شق الجيب (مخطوط ، ١٣٣١ تصوف طلعت) ق ٩ أ .
(٤) ابن عربى : فصوص الحكم ، ص١٨٧ .

البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مدداً[1] ﴾ ، وبذلك ينتفى قول « زكى مبارك » بأن الحقيقة المحمدية مأخوذة من أصول مسيحية[2] ، ويرى « أبو العلا عفيفى » أن عناصر نظرية الكلمة عند « ابن عربى » مستمدة من أفكار سابقة ، وأنها أشبه بالعقل الأول عند « فيلون وأفلوطين » ، ونعتقد أنها ليست كذلك عند شيخنا ؛ لأنها ليست واسطة بين الحق والخلق ؛ بل هى جامعة بين ماهيتيهما ، حيث يرتبط الشيخ بإطار الوحدة الذى ارتضاه ، ومن ثم تكون وظيفة الحقيقة المحمدية أكبر من وظيفة العقل الأول - الذى هو عبارة عن وسيط فقط - لأنها تتضمن حقائق الأشياء كلها ، وتحوى كل العالم ، وإن كان يمكن القول بأنها أقرب إلى العقل الكلى عند الرواقية ، حيث أن شيخنا يقصد بالكلمة القوة السارية فى جميع أنحاء الكون[3] .

وإذا كان للكلمة عند الشيخ الأكبر ، ثلاث نواحى ، هى :

- ناحية ميتافيزيقية ، تتصل بالتكوين .
- ناحية صوفية ، حيث هى « الحقيقة المحمدية » .
- وأخيراً الكلمة بمعنى « الإنسان الكامل » .

ويتبين أن النواحى السابقة للكلمة تدل على وظيفة الحقيقة المحمدية ، ولا تختلف عنها ، وهذا يدل على الترادف بين مفهوم الكلمة ، والحقيقة المحمدية ، فتصير نواحى الكلمة وظائف للحقيقة المحمدية ، ويمكن عرضها كما يلى :

(أ) من الناحية الميتافيزيقية ، فإن الحقيقة المحمدية هى مبدأ التكوين والخلق للعالم وأصله ، من حيث أنها النور الذى خلقه الله قبل كل شىء وخلق منه كل شىء[4] ، وهى الذات الإلهية فى تنزلها الأول ، ومنها صدرت باقى التنزلات وهى من هذا الجانب تشبه المادة الأولى أو الهيولى ، ويطلق عليها « حقيقة الحقائق » أو « الهباء » ،

(١) سورة الكهف : آية ١٠٩ .
(٢) مبارك (د. زكى) : التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق (المكتبة العصرية ، بيروت ، بدون تاريخ) جـ١ ص ص ١٧٩ – ١٨٠ .
(٣) عفيفى (د. أبو العلا) : نظريات الإسلاميين فى الكلمة (الجامعة المصرية ، كلية الآداب ، المجلد الثانى ، الجزء الأول ، مايو ١٩٣٤) ص٢٣ وما بعدها .
(٤) ابن عربى : بلغة الغواص ، مخطوط ، ق ٨ أ . حيث استند إلى حديث جابر : « أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر » .

والذى انبثق عن انفعال الإرادة المقدسة ، وفيه تجلى الله ، وأبدع أول ظاهر فى الوجود ، إنه حقيقة « محمد » ، التى تتصف بالقرب منه سبحانه[1] .

(ب) وإذا كانت « الكلمة » لها معنى « الإنسان الكامل » ، فإن الحقيقة المحمدية هى الصورة الكاملة لها ؛ بل منتهى غايات الكمال الإنسانى ، ويجمع الإنسان الكامل فى نفسه حقائق الوجود ، ومن ثم يتميز عن الإنسان الحيوان[2] .

ومصطلح « الإنسان الكامل » ينسب إلى عبقرية ابن عربى ، بالإضافة إلى أن مفهومه عن الإنسان الكامل يختلف عن مفهوم السابقين عليه ؛ لأنه يرى أن الكامل هو ما تحققت فيه معانى الوجود وصفاته سواء كانت خيراً أو شراً ، وهكذا إذا كانت الحقيقة المحمدية تعتبر نموذجًا معنويًا « فإن الإنسان الكامل هو النموذج الحسى ، ولهذا جعل آدم رمزاً للإنسان الكامل، والذى خلقه الله على صورته ، ونجد أن نفس الرمز قال به إخوان الصفا، وناصر خسرو ، حين استعملوا آدم المعنوى رمزاً للعقل الكلى .[3]

ويتميز الإنسان الكامل بأنه « الخليفة » ، و« الكون الجامع » من حيث أنه المرآة التى تنعكس عليها كمالات الحق وصفاته ، وبهذا المعنى يصير الإنسان الكامل هو الإنسان

(1) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثانى ، ص٩٧، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، وكذلك له . در الدرر (مخطوط ، مكتبة بلدية إسكندرية ، ٣٧٥٣ح) ق ٤٣ ب .

(2) Affifi, A, E. : The Mystical philosophy of M, Ibn al - Arabi (cambridge in 1930) p.69,77.

(3) شيدر (هانز) : نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين (ترجمة د. بدوى ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط٢ ، ١٩٧٦) ص ص ٦٠ - ٦١ .

ويرجع شيدر بنظرية الإنسان الكامل ، إلى أصول بعيدة ، فالإنسان الكامل هو الإنسان الأول أو الإنسان الإلهى فى التفكير الإيرانى القديم ، والإنسان العقلى أو الأول فى اثولوجيا ارسطاليس المنسوبة إلى أرسطو ، وهو الطباع التام فى الهرمسية ، والحكيم المتأله مثال الكمال عند الرواقية ، ونفس الأصول يقول بها ماسينيون ، فيرجع بنظرية الإنسان الكامل فى الإسلام إلى الإنسان الأول عند المذدكية ، وآدم قدمون فى كتب القبالة اليهودية ، والإنسان القديم عند المانونية . . . يرجع إلى :

- شيدر (هانز) : نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين ، ص ٢١ ، ٤٥ ، ٤٨ .
- ماسينون (لويس) : الإنسان الكامل فى الإسلام ، ص ص ١١٣ - ١١٥ .
- بدوى (د. عبد الرحمن) : الإنسانية والوجودية (وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٨٢) ص ٣١ وما بعدها .

الكبير من حيث أنه حائز لجميع الصفات الإلهية[1] ، وتكون له نسبة إلى الحضرة الإلهية ، ونسبة إلى الحضرة الكيانية ، فيقال له : رب من حيث أنه خليفة - كرب البيت مثلاً وليس بمعنى الربوبية ، ومن حيث الصورة : بالإضافة إلى أنه حائز على أحسن تقويم ، فكأنه برزخ بين الحق والعالم ، وجامع لحق وخلق[2] ، وذلك المفهوم لا يدرك إلا ذوقًا ، لا بالنظر العقلى ، حيث يستطيع الذوق أن يميز كيف يكون العبد فى صورة حق ، أو حق فى صورة عبد .[3]

(جـ) وترجع أهمية الجانب الصوفى للحقيقة المحمدية ، إلى أنها من هذه الناحية هى الينبوع الذى يستقى منه جميع الأنبياء والأولياء العلم الربانى ، فهى مصدر كل وحى وإلهام وكشف ، وهى « روح محمد » الذى له ظهور فى كل نبى ، وهذه « الحقيقة المحمدية » هى الباطن ، لظاهر تأخر وجوده الجسمانى ، حيث أنه - عليه الصلاة والسلام - خاتم الأنبياء ، وعنه يقول ابن عربى : « نشأ سيدنا محمد - عليه السلام - على أكمل وجه وأبدع نظام . . . ولما تعلقت إرادة الله سبحانه بإيجاد خلقه وتقدير رزقه برزت الحقيقة المحمدية من أنوار الصمدية[4] . . . » وهكذا فإن محمد - صلى الله عليه وسلم - هو الإنسان الكامل بأخص معانى الحقيقة المحمدية وعنه يقول الجيلى : « هو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين . . »[5] ، وهكذا تتضح أزلية الوجود المحمدى ، وقد ظهر هذا الاتجاه عند الشيعة مبكراً[6] ، وعند بعض الصوفية ، فنجد

(1) عفيفى (د. أبوالعلا) : مقدمة فصوص الحكم ، ص ٣٧ .

(2) ابن عربى : إنشاء الدوائر ، ص ٢٢ .

(3) ابن عربى : الفتوحات ، جـ٤ ص ص ١٣ - ١٤ .

(4) ابن عربى : عنقاء مغرب ، ص ٣٦ .

(5) الجيلى : الإنسان الكامل ، جـ٢ ص ٥٠ .

(6) الشيبى (د. كامل) : الصلة بين التصوف والتشيع ، جـ١ ، ص ٤٧٩ - ٤٨٣ ويرجع إلى :

- أمين (أحمد) : ضحى الإسلام (دار الكتاب العربى ، بيروت ، ط١٠ ، بدون تاريخ) جـ٣ ص٢٤٥ .
- نيكلسون : فى التصوف الإسلامى ، ص ١٥٩ .

الحلاج يقول عن الحقيقة المحمدية بأنها : « الحق به وبه الحقيقة - هو الأول فى الوصلة هو الآخر فى النبوة والباطن بالحقيقة والظاهر بالمعرفة » .[1]

وتشير سبق « روح محمد » إلى الجانب المعرفى ، حيث أنه يقف بين الحق والخلق من الناحية الوجودية ، ومعرفيًا يقبل على الحق مستمداً منه العلم الإلهى والأسرار ، منقلبًا إلى الخلق ممداً بما قدره الله لهم من معرفة[2] ، ومن ثم تجمع الحقيقة المحمدية فى باطنها حقيقة الوجود والمعرفة .



(١) الحلاج : الطواسين ، ص ص ١٣ - ١٤ .

(٢) ابن عربى : عقلة المستوفز ، ص ٥٦٢ وكذلك له فصوص الحكم ، جـ١ ص ٦٣ ، ٢١٤ .

الفصل الثالث

السلم الروحى

أولاً : الطريق الصوفى

(أ) الطريق :

تعنى لفظة « طريق » عند الصوفية ، المعراج الذى يجتازه السالك حتى يصل إلى الرسوخ فى المقامات العليا ، ومن ثم تترادف عليه أنوار المعرفة الإلهية ، كثمرة لما كابده من مجاهدات ورياضات فى طريقه إلى الله .

ولما كان الطريق يشمل تلك التجربة الروحية بكاملها ، ويعتمد السالك فى ترقيه على مدى توفيقه فى المجاهدة حسبما يمنحه الله تعالى من المقدرة والاستعداد ، وما يهبه من الأحوال والمعارف ؛ لذلك فإن مراحل هذا الطريق تختلف من سالك إلى آخر ومن مدرسة إلى أخرى ، حسب طرق المجاهدة ونظم التربية ، وعلى ذلك نجد الشيخ الأكبر يقسِّم الطريق إلى الله على أربع شعب : بواعث ، ودواع ، وأخلاق ، وحقائق ، ولهذه الشعب أنواع متعددة يسميها أحوال ومقامات[١] .

ويُعَرِّفْ ابن عربى المقام بأنه « كل صفة يجب الرسوخ فيها . . » ، مثل التوبة فهى واجبة على العبد المؤمن طوال حياته . أما الحال فعنده هو « كل صفة تكون فى وقت دون وقت » كالسكر والمحو والغيبة والرضا ، أو يكون وجودها مشروطًا ، فتنعدم عند عدم وجود شرط تحققها كالصبر مع البلاء ، والشكر مع النعماء[٢] .

وإن كان الحال صفة طارئة للمريد ، إلا أنه يجب أن يثمر له علمًا جديدًا ، حيث يصرح قائلاً : « الحال الذى لا ينتج علمًا لا يعول عليه »[٣] ، وبذلك يلتقى العلم بالعمل أو النظر بالمجاهدة أو المعرفة بالسلوك ، وهو بذلك يلتقى مع كثير من الصوفية ، مثل السهروردى الإشراقى ، فهما يتفقان فى اعتمادهما على الكشف الصوفى أو الذوقى ، وأنهما نهجا الاتجاه الإشراقى للوصول إلى نهاية الطريق ، حيث المعرفة ، إشراق نورانى وإلهام ربانى وتجلى إلهى[٤] .

---

(١) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الأول ، ص ١٤٨ .

(٢) المرجع السابق : السفر الأول ، ص ص ١٤٩ - ١٥٠ .

(٣) ابن عربى : رسالة لا يعول ، ص ٣ (ضمن رسائله) .

(٤) أبو ريان (د. محمد على) : أصول الفلسفة الإشراقية (دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٠) ص ٢٩٨ ، ٣٠٢ ، ٣٢٤ .

وهناك صلة بين الطريق والسفر ؛ لأن « السفر حال المسافر والطريق هو ما يمشى فيه ويقطعه بالمعاملات والمقامات والأحوال والمعارف . . . »[1] ، والسفر يكون بالقلب الذى يتوجه إلى الله ، وعنه يقول ابن عربى :

توجه القلب بالأذكار مرتحلاً   على مراسم دين الله عنوان

على التحقق أن القلب فى سفر   عزمًا وفيه دلالات وبرهان

وكل منصف بالسير راحته   معدومة العين والأحوال سلطان

فالسفر الصوفى مبنى على المشقة ، وهدفه السعى لبلوغ الكمال ، لا اشتهاء الكرامات[2] ؛ لذلك يعرفه ابن عربى بأنه « . . عمل : قلبا وبدنا ، معنى وحسا . . »[3] وهذا السفر يتوقف على عدة أمور ، منها[4] :

١ - اعتدال المزاج ، من حيث استعداده لاحتمال الشدائد التى تقتضيها المجاهدة .

٢ - ملازمة الباعث أو مفارقته .

٣ - استقامة الهمة وميلها .

٤ - قوة الروحانية وضعفها .

٥ - صحة التوجه أو سقمه ، بحسب توجيه الشيخ .

وذلك السعى فى الطريق ، يبدأ بمقام الإسلام وينتهى بالبقاء ، حيث يقول الشيخ : « فالدرجة الأولى ، الإسلام وهو الانقياد . وآخر الدرج : الفناء فى العروج ، والبقاء بعد الخروج ، وما بينهما ما بقى ، وهو الإيمان والإحسان والعلم والتقديس والتنزيه . . »[5] ، وإذا كان قد حدد بدايات ونهايات الطريق ، فإنه يعتبر عروج الإنسان فى سلم العرفان شيئًا فريدًا ، حيث يخص كل شخص من أهل الله السالكين ، بسلم خاص لا يرقى فيه أحد

(١) ابن عربى : الفتوحات ، جـ٢ ، ص ٣٨٣ .

(٢) ابن عربى : رسالة الأنوار ص ١٢ . (ضمن رسائله) .

(٣) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثالث ص ٢٦١ .

(٤) ابن عربى : الأنوار ، ص ص ١١ - ١٢ ، وانظر تحفة السفرة ص ٤ ، وكذلك رسالة الأمر ص ٨٣ .

(٥) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثالث ص ٨٥ .

غيره ، ويعلل هذا بأنه لو رقى إنسان فى سلم إنسان آخر ، اكتسب مقامه ومكانته ، وعلى هذا النحو لو صعد سالك فى سلم النبوة لاكتسبها ضرورة ، بالإضافة إلى أن تحديد سلالم العروج يزيل الاتساع الإلهى بتكرار الأمر ، والشيخ يجعل للاتساع الإلهى والقدرة الإلهية آفاقًا لا حدود لها ، وخاصة لقوله بـ « الخلق الجديد » الذى هو خلق للأوامر والأفعال وغيره ، لا يتكرر ، ولا تشابه بين لحظة وأخرى .

(ب) المريد والمراد :

المريد هو من أراد سلوك الطريق الصوفى من بدايته ، ووسيلته الرياضة والمجاهدة ، ومن ثم يكتسب المقامات والأحوال ، ومراده معرفة الحق ، والوصول إلى الحضرة الإلهية ، لتشرق عليه أنوار التلقى الإلهى .

أما لفظ « مراد » فيطلق على السالك ، حين يكون منجذبًا إلى الحق ، الذى أراده لنفسه ، ويكون الحق مريدًا بهذا المعنى .

وللتفرقة بين حالتى المريد والمراد ، يقول ابن عربى : « المريد هو المتجرد عن إرادته . . » أما « المراد عبارة عن المجذوب عن إرادته مع تهيؤ الأمور له فهو يجاوز الرسوم كلها والمقامات من غير مكابدة »[1]

وقبلا فرق الجنيد بينهما فقال : « المريد تتولاه سياسة العلم والمراد تتولاه رعاية الحق سبحانه ؛ لأن المريد يسير والمراد يطير فمتى يلحق السائر الطائر . . »[2] ، وعمومًا فالمريد تنصب عليه المشقة والتعب ، أما المراد فقد اختصه الله ، وبذلك فالمريد هو المبتدئ ، والمراد هو المنتهى ، وإن رأى البعض أن كل مريد على الحقيقة مراد ، وفى ذلك رفعة لإرادة الله ، التى هى فوق كل إرادته[3] .

ويلزم ابن عربى المريد فى بداية الطريق ، بخمسة أعمال باطنة ، هى الصدق ، والتوكل ، والصبر ، والعزيمة ، واليقين ، بالإضافة إلى أربعة أعمال ظاهرة ، وهى

(١) ابن عربى : اصطلاح الصوفية ، ص٢ (ضمن رسائله جـ٢)

(٢) القشيرى : الرسالة (تحقيق د. عبد الحليم ومحمود بن الشريف ، دار الكتب الحديثة ، ١٩٧٢) جـ٢ ص ص ٩٣ - ٩٤ .

(٣) المرجع السابق : ص ٩٤ ، ويرجع إلى الكلاباذى ص ١٦٦ .

الجوع ، والسهر ، والصمت ، والعزلة ، حيث تتجمع فى مجموعها الطريقة[1] ، ومن ثم يجب على المريد المداومة عليها ، حتى يجد الشيخ المرشد ، الذى يتسلم زمام إرادته ، ويبرز فيه الجانب الروحى ، استعداداً للدخول فى الحضرة الإلهية .

(جـ) السالك :

استعار الصوفية هذا المصطلح من القرآن الكريم[2] ، ويعنى سلوك الطريق إلى الله ، وهذا لا يتأتى إلا بالتوبة ، والبعد عن هوى النفس وشهواتها والاستقامة فى طريق الحق ، بالمجاهدة والطاعة والإخلاص .

أما الشيخ الأكبر فإنه يعرّف السالك بقوله : « السالك - هو الذى مشى على المقامات بحاله لا بعلمه فكان العلم له عيناً »[3] ، وهذا التعريف يحتمل أن يشير إلى إسقاط التدبير مع الله ، والتوكل كلية عليه سبحانه ، فتصفو سريرة السالك ويرتقى فى المقامات بنور الله ، لا بالعلم النظرى[4] .

ويكمل القاشانى وصف صورة السالك ، فيحدد مكانته بين المريد والمراد ، أو بين المبتدى والمنتهى ؛ لأنه ما زال يسير فى طريقه إلى الله ، ولم يصل إلى نهايته[5] ، والسلوك الذى يسلكه السالك فى الطريق كما يرى ابن عربى ، هو انتقال « من منزلة عبادة إلى منزلة عبادة »[6] ، وحقيقته هو انتقال بين الأعمال المشروعة الموصلة إلى القربة ، وبمعنى آخر هو انتقال « بالعلم من مقام إلى مقام ومن اسم إلى اسم ومن تجل إلى تجل »[7] ، مع استمرار أعمال المجاهدة والرياضة النفسية ، ومن ثم تختلف مراتب السالكين ، والذى جعلها ابن عربى ، أربعة مراتب ، تتفق مع قصد السالك وعلمه الإلهى ، وهذه المراتب هى :

١ - السالك بربه : هو الذى يستعين بالله على عبادته ، متقربا إليه بالنوافل ، فيصير الحق سمعه وبصره وكل قواه ، ويتجلى عليه بالجمال ؛ لأنه سبحانه أحبه .

(١) الفتوحات : السفر الرابع ، ص ص ٢٥٣ - ٢٥٤ .
(٢) يرجع إلى : سورة نوح الآية ٢٠ ، سورة النحل الآية ٦٩ ، وكذلك معجم ألفاظ القرآن ص ٥١٤ .
(٣) ابن عربى : اصطلاح الصوفية ، ص ٢ (ضمن رسائله جـ ٢) .
(٤) الشرقاوى (د. حسن) : ألفاظ الصوفية (دا المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٣) ص ص ١٩٣ - ١٩٤ .
(٥) القاشانى : اصطلاحات الصوفية ، ص ٩٩ .
(٦) ابن عربى : الفتوحات ، جـ ٢ ، ص ٣٨٠ .
(٧) المرجع السابق : جـ ٢ ص ٣٨١ .

٢ - السالك بنفسه : وأصحاب هذه المرتبة يأخذون التكليف الإلهى بالجهد والمشقة ويتقربون إليه تعالى بالفرائض والنوافل حسب قدر استطاعتهم وقوتهم ، وهكذا فى كل أوامره سبحانه ونواهيه .

٣ - السالك بالمجموع : هو الذى سلك السلوك بربه ، ثم أيقن أن الرب رب والخلق خلق ، وأن عينه هى الناظرة بالله ، ونفسه هى المتحركة بالله ، وأنها مخاطبة بالسلوك ، فسلك بربه وبنفسه ، فكان صاحب المرتبتين .

٤ - سالك لا سالك : والسالك من أصحاب هذا القسم يرى أن نفسه لا يمكن أن تستقل بالسلوك ولا بد أن يكون الحق صفة لها ، وكذلك الصفة لا تستقل بالسلوك ما لم تكن النفس مكلفة ، فيبدو كأنه سالك بنفسه وبربه ، « فإذا تبين له أن بالمجموع ظهر السلوك بان له أن المظهر لا وجود له عينا ، وأن الظاهر تقيد بحكم استعداد المظهر ورأى الحق يقول : ﴿ وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ﴾ وكذلك لو قال وما رمى لصح كما صح فى الطرف الأول فمن وقف على هذا العلم من نفسه علم أنه سالك لا سلك »[1] .

ومما سبق يتضح أن السالك يجتاز مقامات صوفية ؛ لكى يصل إلى أعلى الدرجات التى يجمع السالك فيها كل مراتب السلوك ، فيجمع بين التجريد والتفريد ، ولا يرى سوى الحق ، وتنمحى الأغيار ، بتوفيق الله وعنايته .

❋ ❋ ❋

(١) المرجع السابق : جـ ٢ ص ٣٨٢ .

ثانيًا : المنهج الصوفى (مراحل الطريق)

يعتبر الشيخ الأكبر الحياة الروحية ، هى جماع بين الزهد والتصوف ، الزهد الذى هو علم عملى ، وفن لعبادة الله ، ومنهج فى الحياة ، وأداة تؤهل للتصوف الذى يتألف من مجموعة تجارب نفسية يسطع عليها نور الإيمان ، وفقًا لمقام المريد المعرفى ، ويهتم ابن عربى فى الزهد بالأمور الخاصة بالتطلع إلى الكمال الصوفى ، أى يهتم بالعزلة والخلوة ، كأفعال ظاهرة للفضيلة ، والتى يناظرها دائمًا كثمرة لها ، منح إلهية ، عبارة عن تجارب وجدانية باطنة ، وحين تصدق التجربة الروحية يظهر فى الظاهر فعل للفضيلة أعلى[1] .

فهناك دائمًا ارتباط بين الفضائل والمنح الإلهية ، ولا يمكن للمريد أن ينتقل بين المقامات(*) ، إلا بجمعه بين الكسب والوهب ، وحينئذ بالعناية الإلهية فيمكن من اجتياز هذه المراتب والمنازل فى طريق الكمال ، فاللطف الإلهى أو التوفيق الإلهى يعتبره ابن عربى ينبوع وأساس كل تجربة روحية .

وفيما يلى نعرض لمفهوم التوفيق عند الشيخ الأكبر ، ثم للمنازل الهامة التى يمكن أن يجتازها المريد بتوفيق العناية فى طريقه إلى الكمال .

١ - التوفيق :

إنه مفتاح السعادة الأبدية ، ونور يقذفه الله فى قلب من اصطفاه ، فينشرح قلبه ، وتتوافق أفعاله مع أوامر الشريعة الإلهية ، والتوفيق بمعنى آخر كما يقول ابن عربى هو الذى « يصلح القلوب ويجلى البصائر ويخلص الضمائر ويفتح أقفال القلوب »[2] .

(١) ابن عربى : مواقع النجوم (مطبعة صبيح ، القاهرة ، ١٩٦٥) ص ١٨ ويرجع إلى : - بلاثيوس : ابن عربى : حياته ومذهبه ، ص ١١١ ، ١١٤ ، ١١٥ .

(*) يحدد ابن عربى عشرون مقامًا لا بد للمريد من اجتيازها ، وهى : التوبة ، الزهد ، التجريد ، العقيدة الخالصة ، التقوى ، الصبر ، المجاهدة ، الشجاعة ، البذل ، الفتوة ، الصدق ، الأخلاق ، الرجاء ، التوكل ، الملامة ، العقل ، الأدب ، الخلق ، التسليم ، التفويض . (تحفة السفرة ، ص ص ٧٧ - ٧٨) ، ويحددها فى سبع كليات تشير إلى مراتب التقوى ، وهى : التوبة ، الزهد ، التقوى ، الاعتصام ، التوكل ، الرضا ، المحبة . (مراتب التقوى ، ق ٥١ ب ، مخطوط) .

(٢) ابن عربى : مواقع النجوم ، ص ١١ .

وفكرة التوفيق والعناية الإلهية تجمع بين دفتيها العمل والإشراق ، ومن ثم تقدم عونًا مزدوجًا للمريد ، فالتوفيق بالعلم والعمل يمنع الغفلة عن المريد ورجوعه إلى عالم الشهوات ، ويفتح الطريق للطائف الأسرار وكشف الحقائق ، بالإضافة إلى أن التوفيق يجعل المريد يتحقق بأعمال الأعضاء الشرعية ، فتقوم بعملها بحيث يكون ظاهرها متوافقًا مع باطنها ، فالتوفيق ضرورى لكل فعل خير وللنجاة ؛ بل هو ضرورى لطلب التوفيق ذاته والتماسه من الله تعالى ﴿ وَمَا تَوْفِيقِى إِلاَّ بِاللَّهِ ﴾[1] . وهنا يصير الكسب وَهْمٌ يتخيله المريد ؛ ولكن الحقيقة أن إرادة المريد لم تنل ما نالته ولم تتحرك إلا بالعناية ، فليس هناك كسب مباشر ، وإنما هى إرادة التوفيق من التوفيق[2] .

ويحدد الشيخ الأكبر للتوفيق مراتب ثلاث ، المرتبة الأولى لتوفيق العناية ، والمرتبة الثانية لعلم الهداية أو علم التحقيق ، والمرتبة الثالثة والأخيرة للولاية ، وهى العمل الموصل إلى مقام الصديق(*) ، وفى كل مرتبة تجتمع أنواع من المطالع الإسلامية والإيمانية والإحسانية ، ولها عند ابن عربى رموز عرفانية متشابكة ومتعددة[3] .

درجات التوفيق

بداية	وسط	غاية
الإسلام	الإيمان	الإحسان
حفظ الدماء والأموال	حفظ النفوس من ظلم الضلال والإضلال	حفظ الأرواح من رؤية الأغيار
علم وعمل	طهارة الذات من دنس الأغراض والعلل	منح أسرار الوجود والأزل
الفناء عن الحس	الفناء عن النفس	تجود عليك بشمسك (ويقصد إشراق الإلهامات على الروح)
الحصول على الكرامات	الفناء عن الصفات	التنعم بالذات
يشهد لك بالجنان	يشهد لك بالعيان	يشهد لك بفناء الأعيان

(جدول رقم ١)

(١) سورة هود : آية ٨٨ .

(٢) ابن عربى : مواقع النجوم ، ص ١٢ ، ٥٢ ، ٥٤ .

(*) مقام يصل إليه السالك عن طريق الصدق ، والذى يقدمه الصوفية على كل الأعمال الباطنة ، أما الصديقية فيعرفها ابن عربى بقوله : « نور أخضر بين نورين ، يحصل بذلك النور شهود عين ما جاء به المخبر من خلف حجاب الغيب بنور الكرم » (الفتوحات : جـ ٢ ، ص ٩٢) .

(٣) ابن عربى : مواقع النجوم ، ص ٧ .

ويرى ابن عربى أن التوفيق ، مبدأ ، ووسط ، وغاية . وأنها على درجات ترقى من المحسوسات حيث الأجر والثواب ، إلى التجربة النفسية ، وتنتهى إلى العروج إلى الملكوت الأعلى حيث الأسرار الإلهية ، ومشاهدة الذات ، فتفنى الأعيان ، ويصير لا موجود إلا الله ، إنها مرتبة الإحسان المرتبطة بالمشاهدة والفناء ، وهذا المقام أعلى من مقامى التقوى والإيمان لقوله تعالى : ﴿ ثُمَّ اتَّقَوا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوا وَأَحْسَنُوا ﴾[1] ، وقال الرسول صلى الله عليه وسلم : « الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه »[2] ، فهذا مقام تنكشف فيه وحدة الحق والخلق[3] .

وعندما تصاحب العناية الإلهية ، المريد السالك ، يبدأ الترقى فى منازل ثلاثة ، هى مراتب للتجربة الروحية ، وقد أعطى لها ابن عربى رموز مستمدة من العنصر النفسى للإنسان ، وهى : النفس ، والقلب ، والروح ، بعد أن سلبها أى معنى مادى أو ظاهرى .

٢ - منازل الترقى :

(أ) تزكية النفس :

النفس من جملة الإنسان ، وفعلها يختلف عن فعل الروح ، حيث يرى الشيخ الأكبر أن كل فعل فيه حظ للدنيا سواء كان ذلك الفعل محموداً أو مذموماً فهو من أمر النفس ، وبهذا فلها « صفة القبول والافتقار »[4] أما كل فعل لا يتصل بالمطالب الدنيوية فهو من الروح[5] ، وهكذا فالفروق بين النفس والروح جوهرية ، يعبر عنها ابن عربى فى صورة مجازية رائعة فيقول : « أن تنظر إلى الشمس والقمر فتجعل الشمس للروح والقمر للنفس ، وذلك لأن النفس ذات كمال ونقص حسب ما يرد فى داخل الكتاب فكمالها بالعقل والعلم ونقصها بالجهل والشهوات »[6] ولهذا فالروح أعلى مرتبةً من النفس .

(١) سورة المائدة : آية : ٩٣ .

(٢) ذكره البخارى ومسلم فى كتاب الإيمان .

(٣) ابن عربى : مواقع النجوم ، ص ص ١٤ ، ١٦ . راجع جدول رقم ؟

(٤) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثانى ص ١٩٥ .

(٥) ابن عربى : التدبيرات الإلهية (نشرة نيبرج ، ليدن ، ١٣٣٦ هـ) ص ص ١٣٣ - ١٤٣ .

(٦) المرجع السابق : ص ١١٠ .

وموقف النفس بين الفجور والتقوى ، إذا خضعت لهواها وشهواتها ، تحقق سلطان إبليس عليها ، أما إذا اتجهت إلى الروح والعقل ، فإنها تتطهر من الصفات الذميمة ، وتصبح صالحة للعروج فى مقامات التقوى والورع[1] .

وقد نشأت النفس ، حين استعد الجسم لقبول « التجلى الوجودى » ، حينئذ تتحد الحقائق الروحية بالحقائق الجسمانية ، اتحاداً معنوياً ، يتولد عنه حقيقة ثالثة هى النفس البرزخية ، بين عالم الروح والمادة ، وهى تتميز بالعقل والنطق ، وتدبر الجسم ، وهى ثمرة الكون وغاية الوجود[2] .

ويقسم الشيخ الأكبر « النفس » إلى مرتبتين :

١ - نفس منسوبة للحق . . وهى سر الله المستحق الوجود ، وبه تقوم الموجودات ، وهى النفس التى سئل عنها عيسى - عليه السلام - فيما نسب إليه من الألوهية ، بقوله تعالى : ﴿ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِن كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ﴾[3] ، كذلك هى النفس التى ينساها من نسى الله ، لقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ ﴾[4] ، بالإضافة إلى أنها النفس التى أشار إليها الرسول صلى الله عليه وسلم - بقوله : « من عرف نفسه فقد عرف ربه »[5] ولن يعرفها الإنسان إلا الهدى المحتجب فى الصورة الإنسانية ، وإليها أشار بعض العارفين المحققين العالمين بقولهم : « أنا الله » ، « أنا الحق » .

(١) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثانى ص ١٩٦ وانظر أيضاً :

- ابن عربى : شجرة الكون (طبع البابى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٦٨) ص ١٦ .
- ابن عربى : تحفة السفرة ، ص ٥٤ .

(٢) ابن عربى : شق الجيب (مخطوط ، دار الكتب المصرية ، ١٣٣١ تصوف طلعت ضمن مجموعة) ق ق ١٧ أ - ٢٣ أ .

(٣) سورة المائدة : آية ١١٦ .

(٤) سورة الحشر : آية ١٩ .

(٥) تذكره كتب الصوفية كثيراً ، وقال عنه النووى : إنه غير ثابت ، ويصرح ابن تيميه بأنه موضوع ، ويذكره الماوردى فى كتابه « أدب الدنيا والدين » .

٢ - نفس منسوبة للعبد . . وهى التى تتصف بالأخلاق الذميمة ، ويمكنها التطهر للترقى ، على سبعة أقسام هى الأمّارة ، واللوامة ، والملهمة ، والمطمئنة ، والراضية ، والمرضية ، وأخيراً الحقيقية .

والمراتب الست الأولى قد نص عليها القرآن الكريم : « والنفس الأمّارة » يمكن أن تتعدل حركتها من الشهوة إلى العفة والزهد ، أما « النفس اللوامة » فهى التى تفعل الشر ثم تندم على فعله ؛ ولكنها لا تقلع عنه ، أما « النفس الملهمة » فهى المترددة بين الخير والشر تفعل هذا وذاك ، وبذلك تجمع بين الفجور والتقوى ؛ ولكن « النفس المطمئنة » هى العاقلة ، المستمدة القوة من الفيض الإلهى ، الحاصلة على العناية الإلهية ، فتتحقق بالإيمان ، وهذا أول مقام السلوك فى الطريق إلى الله ، وفى ترقى آخر تصير « النفس الراضية » وهى نفس العارف الواصل ، الذى مقامه لا عمل ولا حول ولا قوة إلا بالله ، وذلك أول مقام الفناء ، ويبدأ بالمحبة ، وعندما تتسع يتولد عنها الشوق ، وعند اتساعه يتولد عنه الاشتياق ، والذى هو دائماً فى زيادة ، فيصير العارف دائماً مشتاقاً إلى ربه ، لا يبرحه هذا الاشتياق الروحى ، وأخيراً . . « النفس المرضيّة » وهى نفس العالم الربانى ، الذى له مقام البقاء بعد الفناء ، « فهو مع الله وبالله لله لا جمعه يحجبه عن فرقه ولا فرقه يحجبه عن جمعه ولا بقاؤه يصده عن فنائه ولا فناؤه يصده عن بقائه »(١) ، وهى التى يسميها الله « راضية مرضية » ، بسبب تحقق إيمانها وتوحيدها ، فهى راضية بما ظهر فيها وعنها من أفعال ربها الذى تحبه ، ومرضية بتلك الأفعال ؛ لأن كل فاعل راض عن فعله وصفته ، ولا فاعل هنا إلا الله ، ومن ثم يدعوها الحق لتدخل الحضرة الإلهية(٢) .

أما المرتبة السابعة ونعنى بها « النفس الحقيقية » فقد استنبطها الشيخ الأكبر من فهمه لبعض الآيات القرآنية ، مثل قوله تعالى : ﴿ مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ﴾(٣) ، وقوله تعالى : ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ ﴾(٤) ، وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ ﴾(٥) ، واعتبرها هى النفس النبوية الشريفة ، التى تتغلب عليها

(١) ابن عربى : شق الجيب (مخطوط) ، ق ٢١ ب .

(٢) ابن عربى : فصوص الحكم ، جـ ١ ص ٩١ وكذلك له التدبيرات الإلهية ، ص ١٣٦ .

(٣) سورة النساء : آية ٨٠ .

(٤) سورة الأنفال : آية ١٧ .

(٥) سورة الفتح : آية ١٠ .

الألوهية ، كما تفيض بهذه المعانى الآيات السابقة ، ومن ثم فإن هذا المقام غير محدد ، فلا أول له ولا آخر ، وبذلك لا يصل إليه أحد ، ونلمح مما سبق أن ابن عربى يتكلم عن وجه آخر من وجوه الحقيقة المحمدية ونعنى « النفس المحمدية » والتى ينظر إليها المؤمن مستمداً منها الفيض المعرفى ، ومحاولاً أن يرتقى فى طريقها ولكن لا يصل إليها أبداً ، فهى حقيقة مجردة .

وكما فصلنا فإن للنفس مراتب ، يمكن أن تترقى فيها ، وأن تصل إلى مرتبة النطق ، بالشهود والعلو على طبيعتها المظلمة التى تحجب عنها نور الإيمان الإلهى ، ولا يتم ذلك الترقى إلا بحال فناء ؛ ولذلك فالنفس كبش الفداء للترقى ، ورمزاً لفناء الصوفى فى الله(١) ، ولا يتم الفناء إلا بالتطهير من الصفات الذميمة ، ومخالفة النفس عن طريق التوبة والمجاهدة ، وطلب العناية الإلهية ، وتوجيهات الشيخ المرشد ، وعندما تذكر النفس ، وتنال المقام الصوفى المتقدم ، تفيض عليها العلوم الربانية ، وهى ثمرات معرفية مستمرة - كما يرى الشيخ الأكبر - حتى إذا فارقت النفس الجسد ، فهى حاصلة على ثمرات ولذات مقامها ومنزلتها وتفسيره أنها كلما لاحظت النفس ذاتها النقية التقية تشعر بالسرور ، والعكس إذا رأت جوهرها المظلم الفاسد تشعر بالغم ، ومن ثم فهى خالدة ، إما فى جحيم أو نعيم روحانى(٢) .

التوبة :

إن التوبة مقام ضرورى لتزكية النفس ، وعنها قال تعالى : ﴿ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾(٣) ويتضح من الآية الكريمة أن التوبة عبادة ؛ لأنه سبحانه أمر بها ، وقال تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ ﴾(٤) وبالآية ارتباط بين المحبة والتوبة ، بين مقام الوصول ومقام البداية ، ولهذا فالتوبة لها مكانة خاصة ومميزة عند كافة الصوفية .

فنجد « المكى » يشدد على إلزام الإنسان بالتوبة ، فهى عنده فرض ، ولها شروط قاسية ، ويحدد لها عشر خصال(٥) ، وتبدأ بإدراك المؤمن أنه فُرض عليه عدم معصية الله ،

(١) ابن عربى : فصوص الحكم ، جـ ٢ ص ٧١ ، ويرجع إلى الفتوحات ، السفر السابع ص ٣١٨ .

(٢) ابن عربى : شجون المشجون (مخطوط ، دار الكتب المصرية ، ١٣٠٧ طلعت) ق ١٨ ب .

(٣) سورة النور : آية ٣١ .

(٤) سورة البقرة : آية ٢٢٢ .

(٥) المكى (أبو طالب) : قوت القلوب (دار صادر ، بيروت ، بدون تاريخ) جـ١ ص ١٧٩ وما بعدها .

ومروراً برجاء المغفرة ، أى الأمل فى العفو ، والذى يدل على صدق التوبة[1] وتنتهى بالالتزام بالأعمال الصالحة لمحو السيئات .

وتلتصق التوبة بالمجاهدة تمامًا ، لقوله تعالى : ﴿ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ﴾[2] ، أى قتل النفس بسيف المجاهدة ، ويعرض علينا الشيخ الأكبر أربعة أنواع من الموت ، تخص أهل الله ، وهى : الموت الأبيض ويعنى الجوع ، والموت الأحمر وهو مخالفة النفس وهواها ، والموت الأخضر وهو لبس المرقعات ، والموت الأسود وهو تحمل أذى الخلق ؛ بل مطلق الأذى[3] .

وهكذا فالتوبة أصل كل مقام ومفتاح كل حال ، كما يرى الصوفية وابن عربى أيضًا ، فهى أول المقامات ، وهى سابقة على تزكية النفس ، وضرورية لقهر الأهواء حتى يمكن للنفس الترقى .

والتوبة عند الشيخ الأكبر تعنى الخوف من الله ، أو الرجوع عن كل شىء سوى الله تعالى ، ويعرض علينا بعض التفصيلات عن مفهوم التوبة وأقسامها فى رسالته « تحفة السفرة » ، فقال : إن التوبة فى اللغة تعنى الرجوع والإنابة وإنها على قسمين[4] ، هما :

القسم الأول : توبة العوام ، وهى على ثلاث درجات :

١ - التوبة عن الصغائر التى تمت عن جهل أو نسيان أو غفلة .

٢ - التوبة بمعنى الندم للفاسقين ، وتعنى ترك الذنوب ، ورد المظالم إلى أهلها ، وإعادة الفرائض التى فاتت على العبد .

٣ - التوبة للكافرين وتعنى توبتهم إلى الإيمان والإسلام .

القسم الثانى : توبة الخواص ، وهى على درجتين :

١ - توبة الخواص ، وتكون عن الأفكار والخواطر الغير مناسبة لهم ولأحوالهم .

٢ - توبة خاصة الخواص ، وتكون توبتهم عن اشتغال القلب بغير ذكر الله ، أى التوبة من التوبة ، يقول ابن العريف :

---

(١) المحاسبى الحارث (الحارث بن أسد) : التوبة (نشر عبد القادر عطا ، دار الإصلاح ، القاهرة ١٩٧٧) ص ص ٣٦ - ٣٩ .

(٢) سورة البقرة : آية ٥٤ .

(٣) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الرابع ص ١٤٥ .

(٤) ابن عربى : تحفة السفرة ، ص ص ٢١ - ٢٤ .

قد تاب أقوام كثير وما　　تاب من التوبة إلا أنا

وتعتبر التوبة لدى الشيخ الأكبر عملية مركبة من العواطف والأفعال ، حيث يجتمع الخجل مع الألم بسبب المعاصى السابقة ، والنية فى تجنبها مستقبلاً ، وكذلك رد المظالم ، ثم فعل الفضائل والتوبة بهذا المعنى لا تمحو الرذائل ، إذ لابد من المجاهدة والتطهر المستمر وقهر الأهواء ، وهذه المعانى لا اختلاف عليها مع السابقين عليه ، وهى بالأغلب موجهة إلى المريدين فى بدايات الطريق .

ويتطور مصطلح « التوبة » لدى الشيخ الأكبر ، ليصبح صالحًا أن يصب فيه نظرته الفلسفية ، وليتمشى مع مذهبه ، فنقرأ له : « فلم يُرَ أكمل من آدم - عليه السلام - حيث اعترف ودعا ، وما عهد مع الله توبة لزم فيها أنه لا يعود ، كما يشترطه علماء الرسوم فى حد التوبة »[1] ، ومن هذا النص يتضح أن التوبة تعنى عنده الاعتراف بالذنب وسؤال المغفرة ، دون عهد أو عزم بعدم العودة إلى الذنوب ، وربما يكون رفضه للعهد بعدم العودة ، بسبب أنه يتنافى مع نظريته فى « الخلق الجديد » ، حيث أن العبد فى إطارها لا يعود إلى الذنب ذاته ، وإن عاد فإنه يعود إلى ذنب مثله أو شبيه به[2] .

وإذا كانت التوبة تفترض وجود الذنب والعبد التائب ، وهذا يتناقض مع مبدأ « وحدة الفاعل » ، ويحل الشيخ الأكبر المشكلة ، بالقول : بأن التوبة الحقيقية هى أن يترك العبد حوله وقوته التى تقع به فى الذنوب ، مستجليًا الحول والقوة من الله ، لقوله : « ... فالتوبة المشروعة : هى التوبة من المخالفات ، والتوبة الحقيقية : هى التبرى من الحول والقوة بحول الله وقوته ... »[3] .

وأحيانًا يستعمل الشيخ الأكبر التوبة بالمعنى اللغوى ، أى الرجوع إلى الله ؛ ولكنه لا يربطها بالذنوب ، حيث يقول : « قلت يارب أى توبة أفضل عندك ، قال توبة المعصومين ... »[4] ، وهذا يذكرنا بالتوبة عن التوبة ، ثم يعطى الشيخ الأكبر المصطلح

---

(١) ابن عربى : الفتوحات ، جـ ٢ ص ١٤٢ .

(٢) الحكيم (د. سعاد) : المعجم الصوفى ، ص ص ٢٤٠ - ٢٤٣ .

(٣) ابن عربى : الفتوحات ، جـ ٤ ص ٤٩ .

(٤) ابن عربى : الغوثية ، مخطوط ، ق ٨١ ب .

الصوفى دلالته النهائية ، فيقصره على الرجوع بالوجود إلى الحق فى كل حال ، وفى هذا يقول : « التوبة أمر لازم دائم الرجوع ... »[1] .

وقد تأثر بهذا المعنى كثير من الصوفية ، فمثلاً نجد « النابلسى » حين يميز حال التوبة بين الشرع والحقيقة ، يذهب فى قوله إلى أن التوبة بحسب الشرع هى النجاة من غضب الله تعالى وعذابه ، أما « التوبة فى الحقيقة فهى ظهور وحدة الوجود على التنزيه التام واستغراق الكثرة فيها »[2] .

(ب) تصفية القلب :

القلب عند الصوفية قوة روحانية نورانية ، وملكة من ملكات المعرفة ، ومحل الإيمان ، والأسرار الإلهية ، ومجلى الحق تعالى ، وموضح نظره ، ومهبط ملائكته ، والقلب بهذه الخصائص العالية ، يخص به الله أناس دون غيرهم[3] ، وكما يرى ابن عربى ، أن « كل إنسان له عقل وما كل إنسان يعطى هذه القوة التى وراء طور العقل المسماه قلب »[4] ، وهنا تتدخل العناية الإلهية ؛ لأن القلب بين أصبعين من أصابع الرحمن ، فإن زاغه صار بيتا للشيطان ، وإن أقامهُ فذلك قلب المؤمن التقى الورع .

ويحدد ابن عربى للقلب خمسة حواس باطنة ، تمتاز عن الظاهرة ، بالقدرة على إدراك الغيبيات والأنوار الإلهية ، فهذه الحواس الباطنة رسل القلب ، بواسطتها يسمع الغيب ويبصره ، ويذوق حلاوة المحبة والإيمان ، فما تلك الحواس إلا رسل لنقل الحكمة والمعرفة[5] .

وإذا سلمت حواس القلب ، صفا القلب وسلم وبالتالى سلمت النفس ، لقوله تعالى : ﴿ فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى القُلُوبُ الَّتِى فِى الصُّدُورِ ﴾[6] ، ومن ثم لابد من تنقيته وتفريغه من شواغل الدنيا وماديتها وزينتها ، حتى يصير دائمًا كالمرآة المجلوة ، فيلوح فيه جمال الحق .

(1) ابن عربى : الفتوحات ، جـ٤ ص ١٢٧ .
(2) النابلسى (عبد الغنى) : أحكام التوبة (نشر عبد القادر عطا مع التوبة للمحاسبى) ص ٨٨ .
(3) ابن عربى : مواقع النجوم ، ص٦٣ ، ١٣٠ .
(4) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الرابع ص ص ٣٢٢ - ٣٢٣ .
(5) ابن عربى : تحفة السفرة ، ص ٦٥ وانظر أيضًا :
- ابن عربى : شجرة الكون ، ص ١٢ .
(6) سورة الحج : آية ٤٦ .

وإن كان ابن عربى قد شبه القلب بالمرآة ، فإنه قابل للصدأ كما تصدأ المرآة ، لقوله صلى الله عليه وسلم : « إن القلوب تصدأ كما يصدأ الحديد ، قيل : فما جلاؤها يا رسول الله ؟ قال : ذكر الله وتلاوة القرآن » ، ومبدأ القلب هو اشتغاله بعلم الأسباب بدلاً من العلم بالله ، والتعلق بغير الله ، يزيل تجليات الحق على القلب المشغول ، ويعبر عن ذلك شرعًا بالقفل والعمى وغيره ، ولكى يزال المانع لتظهر الأنوار والتجليات الإلهية ؛ لابد أن يكون القلب نقيًا ، صافيًا مجلواً دائمًا ، وذلك ببعده عن الاشتغال والانشغال بغير الله وعلمه ومعرفته ومحبته ، عن طريق المجاهدة والخلوة والعزلة ومداومة[1] الذكر ، ومن ثم يتغلب السالك فى حالات القلب المعرفية ، التى هى منازل ومقامات ترقى ، وقد حددها الشيخ بسبعة أطوار ، استناداً إلى قوله تعالى : ﴿ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً ﴾[2] - وفى موقع آخر - يؤولها على أفعال الوضوء السبعة - وتلك الأطوار أو المنازل هى[3] :

- **الطور الأول :** « الصدر » ، وهو محل التدبر والفصل بين الحق والباطل ، وهو معدن الإسلام ، وفى ذلك الطور يكون القلب متقلب ، ومحل للخواطر المتعارضة ، ووسواس الشيطان ، وتسويل النفس .
- **الطور الثانى :** « القلب » ، وهو محل الإيمان ، ونور العقل ، ورؤيته تعالى[4] .
- **الطور الثالث :** « الشغاف » ، وهو محل المحبة والعشق ، ولا يحصل السالك على المحبة إلا بعد سلامة القلب من جميع كدورات النفس ، ومن ثم تستقر محبة الله فى القلب ، وغاية المحبة عند ابن عربى العشق الذى هو موهبة من الله ، بعكس المحبة التى قد تكون كسبية بالمجاهدة .
- **الطور الرابع :** « الفؤاد » ، وهو محل المشاهدة والرؤية الإلهية .
- **الطور الخامس :** « محبة القلب » ، وهى محل محبة الحضرة الإلهية ، المتجلية على قلب المؤمن .

(1) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثانى ص ص ٨٢ - ٨٣ .
(2) سورة نوح : آية ١٤
(3) ابن عربى : تحفة السفرة ، ص ص ٥٦ - ٥٨ .
(4) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الخامس ص ١٣٨ .

- **الطور السادس:** « سويداء القلب » ، وهذا الطور يرمز إلى وصول السالك إلى تحصيل ثمرات المجاهدة ، حيث ينال المكاشفات ، والعلوم اللدنية ، والأسرار الإلهية .
- **الطور السابع:** « المهجة » ، وقد أعطاها الشيخ موقعها الراقى من معناها اللغوى ، فالمهجة تعنى الدم الخاص بالقلب ، وتطلق على الروح ، ومن ثم فإن الواصل فى هذا الطور يكون قد تقلب فى كل أطوار الترقى القلبية ووصل إلى حقيقة القلب وصار مستعداً للعروج على منزل الروح ، وفى هذا الحال تظهر للواصل أنوار التجلى ، وينال الحكمة والمعرفة الإلهية ، كشفًا ربانيًا .

الخلوة والذكر:

عندما يقول الشيخ بالخلوة فإنه يستند إلى قوله تعالى : ﴿ وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً . . ﴾[1] وقول النبى صلى الله عليه وسلم : « من أخلص لله أربعين صباحًا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه »[2] .

ويوصى ابن عربى بالخلوة بعد التوبة ، أى هى مطلوبة فى أوائل الطريق ، فالتوبة تضع المريد عند أول درجة وهى تزكية النفس ، والخلوة الصحيحة ، والذكر توصل إلى الدرجة الثانية من الرياضة الروحية وهى تصفية القلب ، استعداداً للدرجة الثالثة والتجليات الإلهية ، فالخلوة مرحلة هامة من مراحل الطريق الصوفى إلى الحق تعالى .

والخلوة تعنى الصلاة والصيام ، والتحلى بالتقوى والورع والزهد وغيره من المقامات والأحوال ، وقبل ذلك التغلب على الوهم إذا كان موجوداً بواسطة شيخ عارف[3] ، ثم الالتزام بآدابها ، ومنها[4] :

- تناول الطعام الضرورى فقط .
- الحياء من الله ، وعدم كشف العورة .
- قلة النوم استعداداً للتجلى الإلهى .

(١) سورة البقرة : آية ٥١ .
(٢) رواه ابن نعيم فى الحلية جـ٥ ص ١٨٩ ، ويذكره السخاوى فى المقاصد ص ٣٩٥ .
(٣) ابن عربى : رسالة الأنوار ، ص ٥ .
(٤) ابن عربى : تحفة السفرة ، ص ٦٩ . وانظر :
- ابن عربى : الفتوحات ، السفر الرابع ، ص ٣٥ ، والسفر الخامس ص ١٧٨ .
- القشيرى : الرسالة ، ص ٣٠٠ ، ٣٠٢ .

- تشغيل القلب بالذكر دائمًا .
- ملازمة الخلوة وعدم الخروج منها إلا للضرورة .

وبجانب الآداب الضرورية للخلوة ، هناك عشرة شروط يضعها ابن عربى حتى تكون الخلوة صحيحة ، وهى : الانعزال عن الناس ، ومداومة الوضوء ، ومداومة الذكر ، عدم الاشتغال إلا بمحبة الله ، والمداومة على الصوم ، والمداومة على قلة الكلام ، والمراقبة لطلب الهمة والمعاونة الإلهية ، وترك الاعتراض على الله تعالى ، وانقطاع النظر عن كل ما سوى الله تعالى[1] ، ومن ثم لا يدخلها الباحث عن العبادة الحسية ؛ ولكن من يبحث عن الإشراق ، وأخيراً الصبر على الشدائد .

ويستند الصوفية فى الذكر إلى قوله تعالى : ﴿ اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا ﴾[2] ، ويرى الشيخ الأكبر أن بواعث الذكر عديدة ، وعليها تختلف أحوال الذاكرين ، بين ذاكر تبعثه الرغبة ، وآخر تبعثه الرهبة ، وذاكر يبعثه التعظيم والإجلال[3] .

ويرسم الشيخ صورة وصفية لكيفية الذكر ، بدءاً بالاغتسال والتوبة ، ومروراً بالذكر فى القلب ، ووصولاً إلى المشاهدات ، ويرى كغيره من الصوفية ، أن أفضل أنواع الذكر الصلاة ، حيث أنها تجمع بين ، ذكر السر ، وذكر العلانية ، ويحبذ أن يذكر العبد ربه بالأذكار الواردة فى القرآن ، ومن ثم يجمع بين الذكر والتلاوة معًا فى لفظ واحد ، وبالتالى يحصل على أجرين ، ويرى أن لكل جارحة ذكر يخصها ، فذكر العين البكاء من خشية الله ، وذكر الرأس السجود بين يدى الله تعالى وحفظها عن السجود إلى غيره[4] .

وهكذا فإن للخلوة والذكر فوائد كثيرة ، حيث أنهما يحثان على الطاعة والإخلاص ومن ثم نوال المعارف الربانية والإلهامات الإلهية ، بدون نظر أو تعلم ؛ ولكن بالمنة والمحبة الإلهية ، كل حسب استعداده وحاله[5] .

(١) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الرابع ، ص ص ٤١ - ٤٤ .
(٢) سورة الأحزاب : آية ٤١ .
(٣) ابن عربى : الفتوحات ، السفر السادس ، ص٣٨١ .
(٤) ابن عربى : سر المحبة (مخطوط ، ٣٢٠ مجاميع ، دار الكتب ، القاهرة) ق ق ٢٥ب - ٢٦أ .
(٥) ابن عربى : الخلوة (مخطوط ، رقم ٢٥٥٤ وتصوف ، بلدية الإسكندرية) ق ٤أ ومابعدها .

(جـ) تحلية الروح :

قال تعالى : ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الروح قُلِ الروح من أمر ربى . . ﴾(١) ، فالروح(*) قدسية ، لتدل على الربوبية ، ولتصدّق الرسالة المحمدية ، وهو جوهر لطيف نورانى غنى عن التغذية ، وهو مدبر البدن بما فيها من القوى ، وإذا مرّت على شىء أحيته ، ثم يترك له التصرف بحسب مزاجه واستعداده الخاص(٢) .

والروح فى خلقه تختلف عن عالم الخلق(٣) ، فهى من عالم الأمر الذى ليس له مقدار ولا جهة ولا مكان ، وفى ذلك يتفق الشيخ الأكبر مع الغزالى ، فالروح صارت موجودة بواسطة (كن) ، أما عالم الخلق فقد ظهر بواسطة المواد وامتداد الأيام ، قال تعالى : ﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ﴾(٤) .

وتأثرًا بالقرآن الكريم يرىَ الشيخَ الأكبر أنّ الروح هى النفس باعتبار ، أى هى جملة البدن عندما سوى ، وهى العقل باعتبار آخر(٥) ، وأنها أول ما أوجده الله ، فسماه فى القرآن حقا وقلما وروحا وفى السنة عقلا ، وهو المميز للإنسان عن سائر الأرواح(٦) .

ويمكن أن نجمل مفهوم الروح عند ابن عربى فنقول : إن الروح هو حصول الاستعداد من الصورة المسواة لقبول التجلى الإلهى الدائم الذى لم يزل ، وهو بذلك مبدأ الاختلاف وكثرة الصور فى التجلى الواحد ، حيث يقول : « ومن شأن الحكم الإلهى أنه ما سوى محلاً إلا ويقبل روحًا إلهيًا ، عبر عنها بالنفخ فيها ، وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض والتجلى الدائم الذى لم يزل ولا يزال »(٧) . وذلك يعنى قوله بالخلق الجديد فى كل آن .

---

(١) سورة الإسراء آية : ٨٥ .

(*) الروح فى اللغة تدل على نسمة الريح - والسرور - والفرح - والحياة الدائمة - الرحمة ، ويستعملها البعض بمعنى النفس ، والغالب فى الاستعمال أنها ما يقوم بها الجسد وتكون بها الحياة أو أن الروح بها حياة النفس (لسان العرب مادة « روح » ص ص ١٧٦٣ - ١٧٦٨) . أما فى القرآن الكريم فالروح تدل على جبريل (روح القدس) الآيات ٧٠/ ٤ ، ٩٧/ ٤ ، ١٦/ ١٠٢ ، والوحى الآيات ١٦/ ٢ ، ٤٢/ ٥٢ - روح الله = رحمته الآية ١٢/ ٨٧ -القرآن والوحى والنبوة ١٦/ ٢ ، ٤٠/ ١٥ - وآية الحياة ١٧/ ٨٥ .

(٢) ابن عربى : كتاب نقش الفصوص ص١ ,٨ - تحفة السفرة ص٥٩ - شجرة الكون ص١٢ .

(٣) ابن عربى : تحفة السفرة ، صص ٦٠ - ٦١ .

(٤) سورة الحديد : آية ٤ .

(٥) ابن عربى : شجون المشجون ، ق ١٨ أ (مخطوط) .

(٦) ابن عربى : عقلة المستوفز ، ص ص ٥١ - ٥٢ .

(٧) ابن عربى : فصوص الحكم ، جـ١ ص ٤٩ .

ويميز الشيخ الأكبر الروح عن الحياة من حيث الحكم ، فالحياة مساوية فى كل الكائنات دائمة الحكم ، « فالحياة : دائمة فى كل شىء »(١) ، أما الروح فهى تقطع الحكم ، وتمثل الأرواح بالولاة حيث « وقتًا يتصفون بالعزل ووقتًا يتصفون بالولاية ووقتًا بالغيبة عنها مع بقاء الولاية »(٢) ، وهكذا الولاية لها حال عزل وحال ولاية وحال غيبة وكذلك الروح أحيانًا مدبرة للجسد وهى تماثل الولاية ، والموت يماثل العزل ، والنوم يماثل الغيبة .

وتطبيقًا لمبدأ ، الظاهر والباطن ، يقول ابن عربى برسولين للروح : أحدهما رسول الباطن ، « وهو الإرادة » والتى هى بمنزلة جبريل رسول الله الباطن ، والذى يوحى إلى اللسان لينطق بكلام الله ، أما اللسان فهو رسول الظاهر ، يعبر عن الإرادة وهو بمنزلة سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم - رسول الله الظاهر ، ويعتبر ابن عربى ذلك التمثيل دليلاً على صحة نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - وصدق رسالته(٣) .

ويفترض الشيخ الأكبر أن للروح أربعة مراتب هى :

١ - الروح القدسى .

٢ - الروح العقلى .

٣ - الروح الفكرى .

٤ - الروح الحيوانى .

حيث يقول : « إن بلغ الروح العقلى منتهى نظره ، وبلغ الروح الفكرى غاية فكره ، ورقت الأدوار الفلكية أربعين أخلاصها ، وشركت بين تقدمها فى ذلك ومناصها ، جاء الروح القدسى أميرًا ، واتخذ الروح العقلى وزيرًا ، والفكرى سميرًا ، والحيوانى سريرًا »(٤) .

ونلاحظ أن ابن عربى قد تأثر فى قوله بمراتب الروح التى قال بها الغزالى ، حيث حدد للروح مراتب خمس(٥) هى :

---

(١) ، (٢) ابن عربى : الفتوحات ، جـ٢ ص ٥٤٠ .

(٣) ابن عربى : شجرة الكون ، ص ١٢ .

(٤) ابن عربى : عنقاء مغرب ، ص ٦٨ .

(٥) الغزالى : مشكاة الأنوار (تحقيق أبو العلا ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، بيروت ، ١٩٦٤) ص ص ٧٦ - ٧٧ .

١ – الروح القدسى النبوى .

٢ – الروح الفكرى أو النظرى .

٣ – الروح العقلى .

٤ – الروح الخيالى .

٥ – الروح الحساس .

وقد جمع ابن عربى بين الروح الخيالى والحساس فى مرتبة الروح الحيوانى من حيث أن الخيال من إحدى جوانبه تجسيد للمحسوسات ، وجعل للروح العقلى المرتبة الثانية ، وليس المرتبة الثالثة كما قال الغزالى ، وهذه اختلافات شكلية ؛ ولكن المضمون يظل واحداً عند كليهما .

أما بخصوص تحلية الروح[*] ، يقول الشيخ الأكبر : إنه ليس للروح صفات مذمومة خاصة بها ؛ ولكن ينطبع عليها ما بالنفس من صفات حميدة كانت أم ذميمة ، فإذا اشتغلت النفس بعصيانه تعالى واتبعت الشيطان ، يظهر فى الروح نقطة سوداء تزداد بازدياد عصيان النفس ، حتى إذا اسودت النفس بالكلية انسدت أبواب اللطف الإلهى ، ويكون إنجلاء هذا السواد عن الروح بالإيمان[١] ، والذى هو قول باللسان ومعرفة بالقلب وعمل بالأركان ، فتأديب النفس وتصفية القلب والإيمان الحقيقى كل ذلك يحلى الروح ومن ثم التشبه بأحوال الصديقين قولاً وفعلاً .

ويجعل الشيخ الأكبر للروح أحوال ستة[٢] هى :

١ - حالة العدم :

قال تعالى : ﴿ هَلْ أَتَى عَلَى الإنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا ﴾[٣] ، وهذه الحالة تعطى الإنسان معرفة يقينية بخلقة نفسه ، وقدم صانعه وافتقاده إليه ، فالله موجده ، بعد عدم فلا أزلى إلا سبحانه ، أو أنه كان فى علم الله أو فى نفس

(*) ويقال تخلية الروح : أى الإعراض عن كل ما يشغلها عن الحق . (اصطلاح الصوفية ، ص ٩ ، ١٧) .

(١) الشرقاوى (د. حسن) : ألفاظ الصوفية ، ص ٧٧ .

(٢) ابن عربى : تحفة السفرة ، ص ص ٦١ – ٦٢ .

(٣) سورة الإنسان : آية ١ .

الأمر بسبب قدم الروح ؛ ولكنه لم يذكر بين الناس لكونه فى عالم الغيب وعدم شعور فى عالم الشهادة به[١] .

٢ - حالة الوجود فى عالم الأرواح :

ويدل على هذه الحالة قوله – صلى الله عليه وسلم : « إن الله خلق الأرواح قبل الأجساد بألفى سنة »[٢] .

ويستدل الشيخ الأكبر من الحديث السابق ، ومن موقف « ألست بربكم ؟! » على أن الأرواح موجودة قبل الجسد ، وخصة أنها شهدت على ألوهيته تعالى ، ومن ثم فالروح فى هذه الحالة قريبة من الله تعالى ، تعرفه بصفاته الذاتية من القادرية والعالمية والوجودية . . وإن كانت هناك آراء تخالفه ، فالغزالى يرى أن الأرواح حادثة وخلقت عند استعداد النطفة لقبولها ، حيث يقول : « إذا حصل الاستواء فى النطفة حدث فيها الروح من خالق الروح من غير تغير فى الخالق بل إنما حدثت الروح الآن لا قبله . . »[٣] ، ويؤول الغزالى أحاديث الرسول – صلى الله عليه وسلم – فيعطى معنى التقدير دون الإيجاد لكلمة الخلق[٤] .

٣ - حالة التعلق بالجسد :

وترجع أهمية تلك الحالة إلى اكتساب الروح كمال المعرفة فى عالم الغيب والشهادة من الجزئيات والكليات ، وحتى تعلم الروح أن لولا وجود الله ، لم يظهر لها عين فى الوجود ، ومن ثم يدرك الفرق بين الوجود والعدم وبين الخير والألم « فللوجود العينى لذة وحلاوة وهو الخير ولتوهم العدم العينى ألم شديد عظيم فى النفوس »[٥] .

٤ - حالة النفخ :

قال تعالى : ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي ، فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾[٦] ، وقد رمز سبحانه عن نفس الرحمن بالنفخ ، والروح تكتسب قوتها من أصلها ، وإن كانت

(١) ابن عربى : تفسير القرآن الكريم ، جـ ٢ ص ٧٣٩ .

(٢) ابن عربى : تحفة السفرة ، ص ٦١ هامش ، ويرجع إلى : ابن القيم ، الروح ص ١٧٢ .

(٣) الغزالى : المضنون الصغير ، ص ٨٩ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٩٥ ، ٩٨ .

(٥) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الرابع ، ص ٢٤٢ .

(٦) سورة الحجر : آية ٢٩ .

الروح قابلة للقوة فهو قابل للضعف اكتسابًا من المزاج الطبيعى البدنى ؛ بل إن الضعف يغلب القوة فهو إلى البدن أقرب [1] .

فالجسد العبقرى هو الذى يحدد صحة الأرواح ومكارم أخلاقها ، ويضرب الشيخ الأكبر مثلاً على ذلك بقوله : « ألا ترى الشمس إذا أفاضت نورها على جسم الزجاج الأخضر ظهر النور فى الحائط . . أخضراً ، وإن كان الزجاج أحمر ، طرح الشعاع أحمراً فى مرأى العين ، وذلك للطافته يقبل الأشياء بسرعة . . » [2] ، وكذلك فعل الروح وتأثرها باستعدادات البدن والنفس عامة .

ويرى ابن عربى أنه فى هذه الحالة يتم للإنسان تحصيل المعرفة بالصفات الفعلية من الرازقية والتوابية والغفارية والرحمانية .

٥ - حالة المفارقة :

قال تعالى : ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ﴾ [3] ، ويرى الشيخ الأكبر أنه حتى لا تتكبر الروح استنادًا إلى أصلها الإلهى ، فقد ألزمها سبحانه الصورة الطبيعية دائمًا ، فى الدنيا وفى البرزخ ، وفى النوم وبعد الموت ، فلا ترى نفسها أبدًا مجردة عن المادة [4] .

٦ - حالة الإعادة :

قال تعالى : ﴿ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى ﴾ [5] ، حتى يمكنها أن تحصل على النعيم الأخروى الذى وعد الله به عباده الصالحين المؤمنين ، لقوله فى الحديث القدسى : « أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » [6] .

---

(١) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الرابع ، ص ٢٤٤ .
(٢) المرجع السابق : نفس الصفحة .
(٣) سورة آل عمران : آية ١٨٥ .
(٤) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الرابع ، ص ٢٤٥ .
(٥) سورة طه : آية ٢١ .
(٦) رواه البخارى ومسلم والترمذى وغيرهم .

الإيمان الصوفى :

إن الإيمان له معنى التصديق لغويًا وقرآنيًا ، قال تعالى : ﴿ وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا ﴾ [1] ، وتشير آيات عديدة إلى تصديق القلب بالغيب ، أى الإيمان بالله وملائكته ورسله وكتبه واليوم الآخر والقدر خيره وشره ، ثم الإقرار بهذا التصديق باللسان ، وبذلك يكون الإيمان ضد الكفر ، لقوله تعالى : ﴿ وَمَن يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴾ [2] ، وهذا التصديق المزاوج بين القلب واللسان ، هو ارتباط بين الإيمان والعمل وإليه تشير آيات عديدة من القرآن الكريم [3] .

ويستمد الشيخ الأكبر بعض معانى الإيمان من اللغة والدين ، وليضيف إلى هذه المفاهيم فكره ليكوّن نظريته الخاصة عن الإيمان ، والتى نوجزها فى النقاط التالية :

« إن الإيمان عند الشيخ الأكبر يشير إلى فعل التصديق عامة ، وضده الكفر ، والإيمان هنا غير مرتبط بالإسلام كدين ، إنه تصديق بمعناه المطلق [4] ، فالله تعالى قد سمى المؤمن مؤمنًا من آمن بالحق ، وكذلك من آمن بالباطل سُمى مؤمنًا ، يقول تعالى : ﴿ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ ﴾ [5] ، أما الإيمان بالله فيشير إليه باسم الحنيف لقوله تعالى : ﴿ حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ ﴾ [6] ، أي مائلين به إلى جانب الحق الذى شرعه وأخذه على المكلفين من جانب الباطل ، إذ قد سماهم الحق مؤمنين فى كتابه فقال فى طائفة : إنهم آمنوا بالباطل وكفروا بالله فكساهم حلة الإيمان . فلا الإيمان مختص بالسعداء ولا الكفر مختص بالأشقياء ، فوقع الاشتراك وميزة قرائن الأحوال » [7] .

ويطور الشيخ الأكبر مصطلح « الإيمان » وإن كان يستخدم معناه اللغوى فى مفهوم جديد فيصير الإيمان عنده نور من الله يقذفه فى قلب عبده الواصل ، فيصير مستعدًا لقبول -

---

(١) سورة يوسف : آية ١٧ .
(٢) سورة البقرة : آية ١٠٨ .
(٣) انظر مثلاً : الكهف / ٨٨ ، مريم / ٦٠ ، طه / ٨٢ ، ويرجع إلى الفهرس المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، ص ص ٨١ - ٨٣ .
(٤) ابن عربى : الفتوحات ، جـ ٣ ، ص ٣٣٨ .
(٥) سورة البقرة : آية ١٣ .
(٦) سورة الحج : آية ٣١ .
(٧) ابن عربى : الفتوحات ، جـ ٤ ص ٥٧ .

كل مـا يرد عليه منه تعالى ، من دين أو شرع ، وموصلاً إياه إلى الإيمان بالله خاصة ، وهكذا يصبح الإيمان تصديق واستعداد للتصديق ، قبل المشاهدة والمعاينة الذوقية وبعدهما ، يقول الشيخ الأكبر : « إن الإيمان عبارة عن نور حاصل من قبل الحق تعالى ، متعين من حضرة الاسم الرحيم ، والهادى ، والمؤمن ، لإزالة ظلمة الهوى والطبع ، قابلاً لكل مـا يرد منه من دين وشرع » ، وفى نفس المعنى يقول : « إن الإيمان نور وارد على القلب والنفس قابل لكل ما يرد حق الحق من أنوار الأمر والنهى المقربة إلى الله تعالى » .

ومما سبق يتضح أن الإيمان طاقة قابلة للإيمان ، وليس إيمان بنفى محدد ، ومن ثم يمكن لمن لديه هذه الطاقة أن يصير مستعداً لقبول آية صورة ترد عليه ، ورجوعه إلى حالة الاستعداد[1] ، وهذا هو الكمال عنده ، ويختص بهذا الإيمان القلب ، أما الإسلام فمحله الصدر ، وهنا التفرقة تعتمد على القرآن الكريم ، فالمؤمن قابل للإيمان ، وثمرة الوصول أو منّة وهداية من الله ، وليس فاعلاً له ، وعندما يصل إلى هذه الدرجة العليا من الإيمان ، ويصل القلب إلى مرتبة الكمال ، يقبل كل الصور ، ولا يقيد الحق بصورة ؛ بل تجليات إلهية متتابعة ، وجامعة لكل صور المعتقدات .

❋ ❋ ❋

(١) ابن عربى : شعب الإيمان (مخطوط ، دار الكتب المصرية ، ١٤٥١ تصوف طلعت) ق ق ٤٧ أ - ٤٧ ب .

ثالثاً : الوصول (ثمرة الطريق)

وبعد أن عرضنا فى الصفحات السابقة لعدد من المبادئ الهامة التى يقوم عليها السلم الروحى ، وبينّا طبيعة هذا السلم الصوفى والذى يتدرج فيه السالك عبر عدد من المقامات والأحوال والتى يقترن بها درجات مختلفة من المعرفة التى تتميز باليقين ، وهى كرامة من الله ، وتزداد الهبة الإلهية كلما ترقت النفس من مقام إلى مقام أعلى ، وبذلك يتضح لنا أن الطريق الصوفى ما هو إلا طريق أبستمولوجى غايته المعرفة الإلهية والإشراق الربانى وليست الكرامات فى حد ذاتها .

وتبدأ ثمرة الطريق ، وهى كما قلنا ثمار معرفية إشراقية ، عند « ابن عربى » بما يسميه « واقعة » ، ثم ينال الواصل ثلاثة أشكال من المعرفة وهى الكشف ، والتجلى ، والمشاهدة ، وينتهى العبد السالك فى سفره إلى الوصول للحضرة الإلهية فينال اللطف والرحمة والنعمة . . .

وأشكال المعرفة الثلاث التى ذكرناها كثمرة للطريق أو السلم الروحى ، إن كانت متميزة من ناحية الكيف ، إلا أنها تختلط مع بعضها البعض ، فيمكن أن توجد اثنان منها أو أكثر فى العبد السالك فى وقت واحد ، ويحدد الشيخ الأكبر ذلك بقوله : « المشاهدة تكون مع التجلى وتكون مع غير التجلى ، والتجلى يكون مع المشاهدة ومع غير المشاهدة ، وهما لا يكونان إلا مع المكاشفة ، والمكاشفة توجد بدونهما »[1] .

وقبل تناول أشكال المعرفة ، نعرض لمفهوم الواقعة وفائدتها عند الشيخ الأكبر الذى يُعرّف « الواقعة » بأنها « ما يرد على القلب من ذلك العالم العلوى بأى طريق كان من خطاب أو أمثال »[2] ، وقد تأثر القاشانى بالشيخ الأكبر ، فعرف « الواقعة » بأنها « كل ما يرد على القلب من عالم الغيب بأى طريق كان »[3] ، وبذلك فالواقعة هى أى

(١) ابن عربى : تحفة السفرة ، ص ٧٥ .

(٢) ابن عربى : اصطلاحات الصوفية ، ص ١٢ (ضمن رسائله) .

(٣) القاشانى : اصطلاحات الصوفية ، ص ٤٧ .

من أشكال المعرفة الربانية ، وأنها تتميز بحالة برزخية بسبب ظهورها بين اليقظة والمنام[1] ، ولها عند ابن عربى ثلاث فوائد للسالك هى :

١ – تمكن السالك من الاطلاع على أحوال نفسه ، ومقدار وجده وشوقه ، والمقام أو الحال الغالب عليه ، وهنا للرمز دور هام حيث أنه يدل على صفات معنوية ، ومثال ذلك إذا رأى السالك حيوانات مسخرة له ، فهذا يشير إلى قهره لأهواء نفسه ، أما إذا رأى الأنوار والعروج ، هنا يعلم أنه ينال معارف ربانية .

٢ – إن الوقائع – قلبية أو روحية أو ملكية – تفيض بالذوق على السالك ، فينفر من الخلق إلى الخالق ، مستلهمًا معانى الأسرار وحقائقها .

٣ – للوقائع وظيفة تنبيه السالك فى حالة عدم شعوره بمقامه ، وخاصة فى المقامات الروحية ، حتى يمكنه أن يلوذ إلى شيخ يصحبه إلى الحضرة الإلهية .

(أ) المكاشفة :

وهى يمكن أن توجد بمفردها ، دون اتصال بشكل آخر من أشكال المعرفة الوهبية ، ويعرفها الشيخ الأكبر بقوله : « إنها تطلق بإزاء تحقيق الإبانة بالقهر ، وتطلق بإزاء تحقيق زيادة الحال ، وتطلق بإزاء تحقيق الإشارة »[2] ، والكشف عمومًا هو إزالة الموانع التى تحجب السالك عن الحضرة الإلهية ، وحينئذ يمكن للسالك إدراك أشياء جديدة[3] ، وكذلك حقائق كانت مخفية عنه ، وذلك بعين البصيرة ، لا بعين البصر لقوله تعالى : ﴿ فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾[4] .

ولا يحظى بالكشف ورفع حجاب الظلمة وثمرته ، إلا الولى والعبد المجاهد ، الذى سوس نفسه ، وكذلك ذهب السهروردى الإشراقى بالقول : بأنه لا يحدث الكشف إلا بالرياضة الروحية ومجاهدة النفس ، فتصير النفس كمرآة ينتقش عليها ما يقابلها من نقوش ملكوت السموات ، وتحصل على المعارف والعلم بالمغيبات ورؤية الله رؤية مكاشفة

(١) ابن عربى : تحفة السفرة ، ص ٧٩ ويرجع إلى :
– ابن عربى : محاضرة الأبرار ، حيث يذكر وقائع كثيرة ، موضحًا المعانى الذوقية والربانية المستمدة منها .
(٢) ابن عربى : اصطلاح الصوفية ، ص ٩ .
(٣) ابن عربى : تحفة السفرة ، ص ٨٥ .
(٤) سورة ق : آية ٢٢ .

وشهود ؛ بل قد يصل بالنفس من وضع المكاشفة إلى أن تطرب طربًا روحيًا فيشرق عليها نور الحق وتطيعها الأكوان كما تطيع هى القديسين »[1] .

والكشف عند ابن عربى على خمسة أضرب[2] ، يمكن توضيحها كمايلى :

١ – كشف عقلى : ويختص هذا الضرب بالكشف عن معانى المعقولات ويسمى كشفًا نظريًا .

٢ – كشف قلبى : وتكشف فيه للسالك أنوار مختلفة كما في المشاهدة ويسمى كشفًا شهوديًا .

٣ – كشف سرى : وينكشف فيه للسالك أسرار المخلوقات ، وحكمة خلق الموجودات ويسمى كشفًا إلهاميًا .

٤ – كشف روحى : وينكشف فيه للسالك عرض الجنات والجحيم والمعارج ورؤية الملائكة وإذا وصل السالك بالرياضة الروحية إلى درجة صفاء عالية ، ترتفع عنه حينئذ حجب الزمان والمكان ، وبذلك يطلع على أخبار الماضى والمستقبل ، ويطلع كذلك على المخفيات عمومًا ، وتظهر له كرامات(*) مثل عبور الماء والنار وطى الأرض ، وهذا الكشف عالى المقام .

٥ – كشف خفى : وفيه يكشف الله تعالى بالصفات ، بالجلال أو بالجمال ، على حسب المقامات والحالات التى تعترى السالك ، ويتم هذا الضرب من الكشف بواسطة نور روحانى موهبة منه تعالى على من يشاء من عباده ، ويسمى هذا الكشف كشفًا صفائيًا ؛ لأن الله تعالى فيه يكشف بصفاته : العالمية والسمعية والبصرية والحبالية والقيومية والوحدانية . . . فإذا انكشف بصفة العالمية تظهر العلوم الدينية ، وإذا انكشف بصفة السمعية يظهر سماع الكلام والخطاب ، وإذا انكشف بصفة البصرية تظهر الرؤية والمشاهدة . . . وهكذا .

(١) البهى (د. محمد) : دور السهروردى فى عالمية الثقافة (الكتاب التذكارى) الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤) ص٢٧٩ .
(٢) ابن عربى : تحفة السفرة ، ص ص ٨٥ – ٨٧ .
(*) الكرامة ثمرة العبادة ، وهى للأولياء والصالحين ، وتصدر عن قوة همة العبد ، وعلى علم منه ، على حين المعجزة لا دخل للنبى فيها مطلقًا ، ولا علم له بها ، إلا بالتعريف الإلهى . . . يرجع إلى :
– الفتوحات ، السفر الأول ص٢٩٧ ، ٣٠١ ، ٣٠٤ ، السفر الثالث ص ص ٤١٥ – ٤١٦ .
– الحكيم (د. سعاد) ، المعجم الصوفى ، ص ٩٦١ .

وقولنا السابق بخمسة أضرُب للكشف لا يمنع أن الشيخ الأكبر قد قال بأنواع عديدة ومتنوعة للكشف ، فمثلاً فى إنشاء الدوائر يقول بأربعة أنواع للكشف هى :

الكشف العقلى ، والكشف النفسانى ، والكشف الروحانى ، والكشف الربانى[(١)] .
وفى رسالته « لا يعول »[(٢)] وفى « شجون المشجون »[(٣)] يتكلم عن الكشف الصورى ، وفى « مواقع النجوم »[(٤)] يضع للكشف الصوفى مراتب عديدة فهناك الكشف الملكى ، والكشف الوهبى ، والكشف القلمى ، والكشف النونى ، والكشف الحقيقى ، والكشف الإدارى ، والكشف العلمى ، والكشف الذاتى .

وإذا كان الكشف عند ابن عربى جولان بالحس فى القلوب ، فإنه يحدد له مراتب تقابل مراتب اليقين ، فهناك كشف علم ، وكشف عين ، وكشف حق[(٥)] وأخيراً . . الحقيقة وهى تشير إلى مشاهدة الحق بلا خلق ، أى أن للمكاشفة شهود ولكنه مصحوب بلـذة[(٦)] .

(ب) التجلى :

يُعرّف الشيخ الأكبر التجلى[(*)] بأنه « هو ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب »[(٧)] ، وهى عبارة عن ظهور نورانى للذات الإلهية وصفاتها ، وللأمور الإلهية والروحية[(٨)] .

والتجلى له دور كبير فى فلسفة الشيخ الأكبر ، إذ بواسطة التجلى يتم تفسير الخلق وتنوع المخلوقات ، وظهور الكثرة عن الواحد ، فعملية التجلى تحافظ على الوحدة الوجودية التى هى أساس مذهب ابن عربى ، وإنه ما ثم إلا حقيقة واحدة ، وكذلك يعطى التجلى المعرفة العلمية والصوفية .

---

(١) ابن عربى : إنشاء الدوائر ، ص ٣٥ .
(٢) ابن عربى : رسالة لا يعول ، ص ٢ .
(٣) ابن عربى : شجون المشجون (مخطوط ، دار الكتب المصرية ، ١٣٠٧ تصوف طلعت) ق ٣٥ ب .
(٤) ابن عربى : مواقع النجوم ، ص ٧٠ .
(٥) ابن عربى : جـ٣ ص ٤٥٦ ، ٤٧٣ .
(٦) المرجع السابق : جـ٤ ص ١٩ ، ٤٩ .
(*) التجلى يعنى الفيض والتنزل والفتح والظهور ، وفى القرآن له معنى الظهور لقوله تعالى : ﴿ واللَّيل إذا يَغْشَى . والنَّهار إذا تَجَلّى ﴾ (سورة الليل : آية ١و٢) ، وقد تجلى سبحانه من وراء حجاب لموسى عليه السلام (يرجعَ إلى سورة الأعراف : آية ١٤٣) .
(٧) ابن عربى : اصطلاح الصوفية ، ص ٩ وكذلك الفتوحات ، جـ٢ ص١٣٢ .
(٨) ابن عربى : تحفة السفرة ، ص ٨٩ .

مما سبق يمكن القول بأن للتجلى شقين أو نوعين من حيث التأثير الظاهر فى الخلق ، وهذان النوعان هما :

١ - تجلى وجودى : وبه تكتسب الممكنات وجودها[(١)] ، ويتنوع الشىء الواحد فى عيون الناظرين[(٢)] ، وهذا التجلى دائم مع الأنفاس ، وقد أخذ الجيلى أفكار ابن عربى فى التجلى الوجودى ، وترتيب الخلق ؛ ولكنه استبدل كلمة التجلى فى هذا النوع بكلمة تنزل .[(٣)]

٢ - تجلى عرفانى : وهو تجلى علمى شهودى . إنه نوع من أنواع الكشف الصوفى ، يناله الواصل ثمرة لمجاهدته ورياضته الروحية ، وهذا التجلى العرفانى سبب الإدراك الذوقى ، والذى يقع بالعبد حسب استعداده لهذا النوع من الإدراك[(٤)] .

والتجلى العرفانى كثمرة لا يحصل عليه الواصل إلا بعد الترقى فى الطريق الصوفى ، أى بعد نقاء القلب وتزكية النفس ؛ لأنه لا يجتمع التجلى والشهوة فى محل واحد ، ولهذا جنح العارفون والزهاد إلى التقليل من نيل شهوات الدنيا والشغل بكسب حطامها .[(٥)]

ويستخدم ابن عربى فى توضيح عملية التجلى رموز المصباح والنور والمرآة بدلاً من رمز الحجب المستخدم فى المشاهدة ، فالنفس الإنسانية عنده مثل ذُبالة المصباح المطفىء منذ قليل ، شىء من النور ، يخرج منه شىء شبيه بالدخان من طبعه أن يصعد إلى فوق ، وإذا وضع على هذا الدخان الذى يصعد من الذبالة ، النور المشتعل لمصباح مضىء ، فإن النور ينزل مباشرة عن طريق الدخان ويمسك بالذبالة .[(٦)]

---

(١) ابن عربى : الفتوحات ، جـ٣ ص٨٠ - ويرجع إلى المعجم الصوفى للدكتورة سعاد مادة (تجلى) ص ٢٥٨ .
(٢) ابن عربى : فصوص الحكم ، جـ١ ص ١٧٠ .
(٣) عفيفى (د. أبو العلا) : ابن عربى فى دراساتى (الكتاب التذكارى) ص٢٨ ، ٢٩ .
(٤) ابن عربى : فصوص الحكم ، جـ١ ص ١٣٤ .
(٥) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثانى ص٣٧٥ .
(٦) المرجع السابق : جـ٢ ص ١٩٤ .

ويرى « بلاثيوس »[1] ، أن تشبيه ابن عربى سبحانه وتعالى بالنور يشع على مخلوقاته ، امتداد لميتافيزيقا أفلوطين ، ويعتبر هذا الرأى تعنت من بلاثيوس ، حيث أنه دائمًا يلصق الأفكار الإسلامية بالجذور الأفلاطونية والمسيحية واليهودية ، بدون وجه حق ، متناسيًا أن التشبيه الذى أورده ابن عربى مستمد من القرآن الكريم ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ . . . ﴾[2] .

والتجلى عند الشيخ الأكبر عن طريقين[3] :

أولا - تجلى عن طريق الروح :

ويحدث للمريد السالك ، وهذا النوع من التجلى يتصف بالحدوث وعدم الرسوخ ، وليس له قوة الإفناء ، وإن زالت فيه الصفات البشرية ؛ ولكن بعد أن يحتجب نور التجلى ، تعود النفس إلى طبعها ولا تحصل على الاطمئنان .

وهذا التجلى الروحانى قد يكون سببه غلبة أنوار الروحانية ، أو من غلبة أنوار الذكر ، أو أنوار الطاعة ، فإن أنوار بحر الروحانية كما يذهب الشيخ الأكبر تنتقل أشعتها إلى النفس ومنه إلى ساحل القلب ، فتنشأ حالة من الوجد والقلق الروحى .

ثانيا - تجلى ربانى مباشر :

وهذا الطريق يصل بالسالك لحال فناء الفناء ، فيقول الشيخ الأكبر : « إن علومنا غير مقتنصة من الألفاظ . . بل علومنا عن تجليات على القلب عند غلبة سلطان الوجد وحالة الفناء بالوجود فتقوم المعانى مُثلا وغير مُثل على حسب الحضرة التى يقع التنزل فيها »[4] . فالتجلى العرفانى يفنى المتجلى له ، وذلك بخلاف التجلى الوجودى الذى يبقى ، ويؤكد ابن عربى على حالة الفناء فيقول : « إن التجلى العرفانى إذا اتقاك لا يعول عليه »[5] ،

---

(١) بلاثيوس (أمين) : ابن عربى حياته ومذهبه ، ص ٢١٤ .

(٢) سورة النور : آية ٣٥ .

(٣) ابن عربى : تحفة السفرة ، ص ٨٩ .

(٤) ابن عربى : كتاب المسائل ، ص ٦ ، ٧ .

(٥) ابن عربى : رسالة لا يعول عليه ، ص ١٨ .

وفى حالة الفناء تموت النفس بالكلية ، وتحصل على الاطمئنان ، لقوله عليه الصلاة والسلام : « إن الله إذا تجلى لشىء من خلقه خضع له »[1] ، وهذا الحديث الشريف يوضح سبب اصطحاب الطمأنينة الروحية والسكون للوجد فى هذه الحالة .

ويقسم الشيخ الأكبر هذا النوع من التجلى إلى تجلى ذاتى ، والذى يتنوع بدوره إلى نوعين ، تجلى ألوهية وتجلى ربوبية ، والنوع الآخر هو التجلى الصفاتى ، ونحاول فى السطور التالية وصف وتمييز هذه الأنواع .

١- التجلى الذاتى :

(أ) تجلى الألوهية . . . وقد كان للنبى محمد - صلى الله عليه وسلم - كما قال تعالى : ﴿ إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله ، يد الله فوق أيديهم ﴾[2] وفى هذا التجلى يستولى على النفس ثقل روحانى وضعف وسكون ، وهى أحوال تشبه سكرات الموت ، وسبب ذلك الوقار والرهبة من الله تعالى وذلك الشعور بالثقل الروحانى يحدث إذا كان التجلى من أحد الملائكة المرسلون من الله تعالى أيضًا ، فالنبى - صلى الله عليه وسلم - كان ينزل عليه الوحى « كصلصلة الجرس ، يجد منه مشقة عظيمة ويورثه سكونًا وغشيًا »[3] .

والنفس حين تتلقى النور الإلهى تسكن متألة الحضرة الإلهية ويخلد القلب ويطمئن وينقطع العقل عن التمييز ، والعيون عن الإبصار والأسماع لا تسمع إلا صوته سبحانه ، وحينئذ ينال الواصل العلم الحقيقى الكامل ويطلع على المغيبات ، وفى هذا المعنى يقول ابن عربى : « . . . فلم يبق العلم الكامل إلا فى التجلى الإلهى وما يكشف الحق من أعين البصائر والأبصار من الأغطية فتدرك الأمور قديمها وحديثها ، على ما هى عليه فى حقائقها وأعيانها »[4] .

(ب) تجلى الربوبية . . . وكان هذا التجلى لموسى - عليه السلام - حيث تجلى سبحانه له فى مرتبة الربوبية ، لقوله تعالى : ﴿ فلما تجلى ربه للجبل جعله دكًا وخر موسى صعقًا ﴾[5] .

---

(١) ابن عربى : تحفة السفرة ، ص ٨٨ هامش ، والحديث أخرجه الديلمى فى مسند الفردوس ، ويرجع إلى كنوز الحقائق للمناوى ١/ ٥٣ .

(٢) سرة الفتح : آية ١٠ .

(٣) ابن عربى : الفتوحات ، جـ٢ ص ١٣٨ .

(٤) ابن عربى : فصوص الحكم جـ١ ص١٣٣ .

(٥) سورة الأعراف : آية ١٤٣ .

٢ - التجلى الصفاتى:

يضع الشيخ الأكبر هذا النوع من التجلى فى منزلة أقل من التجلى الذاتى فهو يقول : « أعلم أن الكشف ما هو عقلى . . . ومنه ما هو ربانى وذلك بطريق التجلى وهذا النوع يتعدد بتعدد الحضرات الأسمائية . فإن للحق تجليات من كل حضرة من الحضرات الأسمائية ، وأعلاها وهو التجلى الإلهى الجمعى الأحدى يعطى المكاشفات الكلية وفوقها التجلى الذاتى . . »[١] .

وهذا التجلى الصفاتى على نوعين ، تجلى جمالى ، وتجلى جلالى ، وكل واحد منهما له مرتبتين ، مرتبة ذاتية ، ومرتبة فعلية .

فيمكن أن يكون التجلى بصفة ذاتية مثل صفة الموجودية ، والواحدية ، والقائمية والعالمية ، ويمكن بصفة فعلية مثل صفة الإرادة أو القدرة . . . وكل تجلى إلهى بصفة من الصفات السابقة يكون له أثر على العبد ، فمثلاً إن تجلى الله بصفة الواحدية تظهر الوحدة فى العبد كما كان أثرها فى ابن سعيد حين قال : ما فى جبتى سوى الله ، وإن تجلى سبحانه بصفة القادرية تظهر القدرة فى الولى وكان هذا التجلى لمحمد – صلى الله عليه وسلم – ، وفى ذلك قال الله تعالى : ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى . . ﴾[٢] . . . وهكذا كل صفة لها فعلها وأثرها من عملية التجلى ؛ ولكن هناك تميز بين التجلى بصفة الجلال والتجلى بصفة الجمال ، فالتجلى الجلالى له صفة الدوام . إنه مقام التمكن أما التجلى الجمالى ليس له صفة الدوام ، إنه مقام التلوين[٣] .

وعمومًا فإن التجلى الإلهى لا يدوم إلا لفئة قليلة مخصوصة ، تختص بالتجلى الدائم مع الله فى الدنيا والآخرة ، وعنهم يقول ابن عربى : « هم المجهولون فى الدنيا والآخرة المسودة وجوههم عند العالمين لشدة القرب وإسقاط التكلف لا فى الدنيا

(١) ابن عربى : إنشاء الدوائر ، ص ٣٥ .

(٢) سورة الأنفال : آية ١٧ .

(٣) ابن عربى : تحفة السفرة ، ص ص ٩٠ - ٩٣ .

يحكمون ولا فى الآخرة يشنعون »[١] ، هؤلاء السود الوجه ، هم أولياء الله والعارفون به ، وهم الفئة المميزة بتجلى الحق لهم دنيا وآخرة ، وعن سبب سواد وجوههم يقول ابن عربى : « وذلك لأن أوقاته كلها فى تجليات الحق له ، ولا يرى الإنسان عندنا فى مرآة الحق ، إذا تجلى له غير نفسه ومقامه ، وهو كون من الأكوان ، والكون فى نور الحق ظلمة فلا يشهد الإنسان إلا سواده . . »[٢] .

٣ - المشاهدة:

يعرف الشيخ الأكبر المشاهدة بأنها « تطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد ، وتطلق بإزاء رؤية الحق فى الأشياء ، وتطلق بإزاء حقيقة اليقين من غير شك »[٣] ، وهكذا فالمشاهدة هى ثمرة معرفية ، نتيجة للرياضة الروحية والخلوة والذكر والمجاهدة ؛ لذلك قال ابن عربى : « إن جنة المشاهدة لا يحصل عليها إلا من تنعم بنار المجاهدة ، وهى جنة من حيث أنها أنوار إلهية تنعكس على مرآة القلب المصقول ، فتصل بالسالك إلى حال الفناء ، الذى هو – لا نور ولا ظلمة –[٤] ، ومن ثم يشاهد الحق بوجدانه » .

وأنوار المشاهدة لا تأتى دفعة واحدة ؛ ولكن على ستة درجات مختلفة الشدة ومتدرجة ، تنتهى بتمام معرفة الحق ، وهذه الدرجات[٥] هى :

١ – تبدأ أنوار المشاهدة بنور يماثل فى الشدة البروق واللوامع .

٢ – عند زيادة صقالة مرآة القلب ، تكون أنوار المشاهدة مماثلة لنور السراج والشمعة والمشعلة .

٣ – وعندما يزداد جلو المرآة القلبية ، يظهر النور بصورة الكواكب .

٤ – ثم تتجرد الأنوار عن الأشكال الحسية ، ولا تتميز إلا بالألوان المختلفة .

(١) ابن عربى : التجليات ، تجلى رقم ٨٢ ، ص ٤٤ (ضمن رسائله جـ٢) ويرجع إلى العبادلة ص ٦٢ .

(٢) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثالث ص ١٥٤ هامش ص ١٥٥ .

(٣) ابن عربى : اصطلاح الصوفية ، ص ٩ (ضمن رسائله) .

(٤) ابن عربى : الفتوحات المكية ، السفر الثالث ص ١٣٩ ، ١٤٢ .

(٥) ابن عربى : تحفة السفرة ، ص ٨٣ .

٥ - وعندما يصفو القلب تمامًا يتولد نور كشعاع الشمس ، مشاهدته تفيض ذوق الشهود .

٦ - وأخيراً . . يظهر نور الحق ، الذى ليس له كيفية ولا مثلية ولا ضدية ، وينمحى الزمان والمكان وترتفع الحجب ، ويشاهد الواصل الله ، مشاهدة بصيرة ويعرفه تمام المعرفة ويعرف صفاته تعالى ، ومـا يقتضى منهـا التشبيه أو التنزيه ، وهذا ما يسميه الشيخ الأكبر « نور الإيمان » ، ويتحقق الواصل بوحدانية الحق[1] ، ويظهر معنى قوله تعالى : ﴿ كُلُّ شىء هَالِك إلاَّ وَجْهَهُ ﴾[2] .

ومما سبق يتضح أن المشاهدة الصوفية هى انطباع إيمانى نورانى وجدانى برؤية وجود الله ، ومن ثم لا يكون هناك جدال فى وحدانيته تعالى ، وأن المشاهدة الصوفية هى نتيجة أخلاق عملية حميدة ، ثمرتها انعكاس أنوار الحق على مرآة القلب بصفتى الجمال والجلال ، وأنوار صفات الجمال تتميز بالإشراق وتعطى مشاهدة واضحة ، حيث حال الأنس ، وأما أنوار صفات الجلال ، تقتضى فناء الفناء ، وهى أنوار محرقة ، مظلمة لا يدرك العقل كيفيتها ، حيث حال القبض ، ويتم كل هذا بدون أى شبهة حلول أو اتحاد[3] ، كما يذهب ابن عربى حين يقول : « إن حقيقة الإلهية تتعالى أن تُشْهَدَ بالعين المجردة مع أنها ينبغى أن تشهد ، فإذا فنى المشاهد فهو فان ، ويبقى من لم يزل باق[4] . . » وكذلك قوله : « منزل المشاهدة . . . هو منزل فناء الكون ، فيه يفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل »[5] .

---

(١) ابن عربى : المسائل ، ص ٢١ (ضمن رسائله) .

(٢) سورة القصص : آية ٨٨ .

(٣) ابن عربى : تحفة السفرة ، ص ٨٤ .

(٤) ابن عربى : الفناء فى المشاهدة ، ص ٢ (ضمن رسائله) .

(٥) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثالث ص ١٣٨ .

وللمشاهدة عند ابن عربى ثلاثة أضرب هى :

١ - مشاهدة الخلق فى الحق .

٢ - مشاهدة الحق فى الخلق .

٣ - مشاهدة بلا خلق .

ويعتبر الضرب الأخير أقوى المشاهدات موضوعيًا ، وواقعيًا ، حيث أنه لا يمكن الجمع بين الخالق والمخلوق ، أو بين النور والظلمة فى حال واحد .

ويجب أن نكون على يقين ، بأن مشاهدة المخلوق لخالقه ، لا تعطى له أى علم أو إحاطة بذاته تعالى ، فالمشاهدة هنا قلبية .

---

(١) ابن عربى : المسائل ، المسألة ٥٣ ، ص ٣٦ (ضمن رسائله) .



الباب الثانى

المعانى الصوفية لأركان الإسلام


الفصل الأول
حكمة التوحيد

(١) مدخل إلى فلسفة التوحيد

(أ) تعريف عقيدة التوحيد :

يعتبر التوحيد - بلا شك - عقيدة الإسلام التى عرف بها ، إذ قامت عليه الدعوة الإسلامية ، وتفرعت عنه العقائد الواجبة الاعتقاد على كل مسلم ، كما انبثقت عنه نظمه التشريعية ، فالتوحيد بمثابة الجوهر الأساسى للدين الإسلامى ، كما يتضح فى العديد من آيات القرآن الكريم ، التى تتنوع أساليبها وتتباين صيغها وصورها ؛ ولكنها جميعًا تشير إلى « أن الله تعالى واحد أحد ، فرد صمد » .

ولكن ما هى المعانى المختلفة التى تقدمها لنا المعاجم والتصانيف لكلمة التوحيد ؟ . لنبدأ « بابن منظور »[١] الذى يُعرّف « التوحيد » بأنه هو الإيمان بالله وحده لا شريك له ، وأن الله واحد أحد ذو وحدانية وتوحيد « الواحد » ينفرد بالذات فى عدم المثل والنظير ، و « الأحد » ينفرد بالمعنى والواحد من أسماء الله تعالى ، وهو الذى لا يتجزأ ولا يثنى ، ولا يقبل الانقسام ولا نظير له ولا مثل ولا يجمع هذين الوصفين إلا « الله » عز وجل .

أما « الجرجانى »[٢] فيعرف التوحيد بأنه يقوم على « ثلاثة أشياء ، معرفة الله تعالى بالربوبية ، والإقرار بالوحدانية ، ونفى الأنداد عنه جملة » .

وإذا كان قد اتضح لنا أن « التوحيد » هو القول بأن الله واحد ترد إليه الأمور جميعًا[٣] . فإن حقيقته مركبة من إثبات التوحيد لله وكمال معرفة توحيده[٤] ، أى بنفى أن تكون هذه الصفة لغيره سبحانه ؛ لأن قول : « لا إله إلا الله » يقصر الألوهية على الله قصرًا حقيقيًا .

وإذا انتقلنا إلى المعاجم الفلسفية نجدها تعرف « التوحيد » (Monotheism) بأنه هو القول بإله واحد ، الكون فى حاجة إليه ، أما هو فليس فى حاجة إلى أحد وأن التوحيد يقال فى مقابل « الثنوية » (Dualism) ذلك المذهب الذى ينهض على أن الكون خاضع لمبدأين

---

(١) ابن منظور : لسان العرب ، جـ٦ ص ٤٧٨١ .
(٢) الجرجانى : التعريفات ، ص ٦٢ .
(٣) القشيرى : الرسالة ، جـ٢ ص ٥٨١ .
(٤) الهجويرى : كشف المحجوب ، ص ٣٣١ .

متعارضين ، أحدهما يدبره والآخر يفسده ، أو أحدهما خير والآخر شر ، كما هو عند المانوية والمزدكية والزرادشتية ، وكذلك يقال « التوحيد » فى مقابل القول « بتعدد الآلهة » (Polytheism) وهى العقيدة التى تقول بوجود آلهة عديدين ، كعقائد اليونان والرومان قديمًا ، والهندوكيين وغيرهم[1] .

وتطالعنا المعاجم الاجتماعية على أن التوحيد ينبع من حضارة وفكر سام ؛ ولذلك لم تعرفه المجتمعات البدائية صراحة ، وأن الدين الإسلامى على قمة الديانات الموحدة[2] .

(ب) المفاهيم المختلفة لعقيدة التوحيد :

يعد المعنى اللغوى والدينى للتوحيد فى منتهى البساطة والوضوح لنهوضه على قضية أساسية واحدة ، هى « أن الله واحد » أو كما تنص شهادة التوحيد أنه « لا إله إلا الله » ؛ ولكن هذه البساطة الدينية لم تلق قبولاً لدى أصحاب المذاهب الإسلامية المختلفة ، لدعواهم بأنها تخص العامة من الناس ولا تليق بالخاصة . وبمعنى آخر يمكن القول : إن الثقافات المختلفة من يونانية وشرقية قديمة ، وما تحمله من فكر فلسفى ومنطقى ، أثرت على أفكار وتفكير أصحاب هذه المذاهب ؛ مما أدى إلى تعميق وفلسفة هذه الصيغة البسيطة للتوحيد ؛ وهذا ما أدى إلى تفريعات فكرية كثيرة ، وإلى تصورات جديدة لمفهوم التوحيد .

– ولقد كانت مسألة التوحيد هى الركيزة الأساسية التى نشأ علم الكلام عند المسلمين للدفاع عنها ؛ ولذا عرف المعتزلة – أول فرقة إسلامية قامت بالدفاع عن العقيدة – بأنهم أهل التوحيد ؛ لموقفهم المتميز من التوحيد ، والذى هو الأصل الأول من أصولهم الخمسة ، وتعنى المعتزلة « بالتوحيد » التنزيه المطلق لله عن صفات المخلوقين ، فالصفات الإلهية منفية ، أو أن صفات الله هى عين ذاته ، أما الصفات الخبرية الواردة فى القرآن الكريم وتوهم التشبيه ، فيجب تأويلها[3] .

– أما متكلمى « الأشاعرة » فلم يذهبوا فى تنزيه الله عن صفات خلقه إلى حد التعطيل الذى وقع فيه متأخرو المعتزلة ، فقالوا عن الصفات الإلهية : إنها لا هى هو

(١) وهبه (د. مراد) : المعجم الفلسفى ، مادة توحيد ص ١٣٧ ، ثنائية ص ١٣٩ ، تعدد الآلهة ص ١١٥ ، ويرجع إلى :

– ايتن جلسون : روح الفلسفة الأوربية (ترجمة إمام عبد الفتاح) ص ٧١ .

(٢) مدكور (د. إبراهيم) : معجم العلوم الاجتماعية (الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٥) مادة « توحيد » .

(٣) أبو ريان (د. محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ص ٢٧٣ وما بعدها .

ولا هى غيره ، وبذلك التزموا بحدود السلف فى التنزيه ، وربطوا بين الإيمان والمشيئة الإلهية[1] .

– ولم يقتصر علم التوحيد على علماء الكلام فحسب بل تجد فلاسفة الإسلام بدورهم يقيمون الأدلة على وجود الله ووحدانيته ، متأثرين بفلسفة أفلاطون وأرسطو ، فنرى « الفارابى » يقيم الأدلة على وجود الله ، مقسمًا إياها إلى نوعين : طريق يخص الحكماء الطبيعيين ، وطريق آخر للحكماء الإلهيين ، وقد ذهب إلى القول بأنه « يفضل أن نعرف الله من مضمون فكرتنا عنه »[2] .

أما الشيخ الرئيس « ابن سينا » فقد قال بإثبات وجود الله عن طريقين : الأول عن طريق البرهان العقلى ، والثانى عن طريق الحدس[3] ولكنه فضل الجانب الإشراقى وعرف التوحيد بقوله : « عبارة عن إفراد الكلمة من علائق الأجرام بحسب الإمكان على وجه ينطوى ملاحظة المبادىء والترتيب فى العظمة القيومية ، فليس وراءه مقام وإن كان منه مراتب[4] .

بينما رأى « أبو البركات البغدادى » أن الله يُعْرَف بالإثبات والنفى ، وأن المبدأ الأول واحد من حيث لا كثرة فيه مطلقًا ، وتبنى مقولة إن علم توحيده تعالى لا يبتدئ من حيث انتهى بنا العلم إليه من الموجودات التى عرفناها ؛ بل من الوجود الذى نشعر به من نفوسنا ويعرفه الواحد منا من نفسه ، ولم يكن معه فى الوجود غيره .

– أما مفكرى الشيعة فقد قاموا بتأويل شهادة التوحيد فى أشكال متعددة من حيث تجزئة كلمات الشهادة وتأويلها بإقامة صلات بينها وبين الإنسان والدنيا والفلك ، فقال « المعز لدين الله » فى كتابه الشريعة : إن الشهادة قسمان : نفى (لا إله) وإثبات (إلا الله) ، والإنسان قسمان : جسم وروح ، والدنيا قسمان : معمور وخراب ، والفلك قسمان : نصف منخفض ونصف مرتفع وهكذا . . إلى أن يصل بتقسيم الشهادة إلى

(١) المرجع السابق : ص ٣٢٢ ويرجع إلى :

– جولد شهر (أجناس) : العقيدة والشريعة فى الإسلام (ترجمة محمد يوسف – وغيره – دار الرائد العربى ، بيروت ، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتاب المصرى ١٩٤٦) ص ٩٠ وما بعدها .

(٢) أبو ريان (د. محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ص ص ٣٦٤ – ٣٦٦ .

(٣) أبو ريان (د. محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ٤٤٦ .

(٤) ابن سينا : كلمات الصوفية (نشر د. حسن عاص ، المؤسسة الجامعية ، بيروت، ١٩٨٣) ص ١٧٩ .

اثنى عشر حرفًا ، وهى تقابل فى الإنسان إثنتى عشرة جارحة كما أن الدنيا اثنتا عشرة جزيرة فى زعمهم ، والفلك اثنا عشر برجًا ، وأخيرًا . . أدعى أن (لا إله إلا الله) مجملة هى (لا إمام إلا إمام العصر)[١] .

والمفهوم السابق قال به جعفر بن منصور فى تأويله شهادة التوحيد فى كتابه « الرضاع »[٢] وتمادت الشيعة الإسماعيلية فى القول بأن « ذات الله » تخفى علينا ولا نعرف « الواحد » إلا عن طريق ما يعرفه عنه العقل الأول ، والذى يجب الاكتفاء بالنظر إليه[٣] .

– ويتميز علماء السلف بنظرتهم إلى التوحيد على أنه عقيدة وعبادة وسلوكًا ، ونجد ابن تيمية « يحدد للتوحيد حقائق ثلاث[٤] هى :

الحقيقة الأولى : توحيد الألوهية ، وهى نفى الألوهية عما سوى الله ، وتثبيت ألوهية الحق فى قلب كل مسلم ، وذلك تحقيقًا لشهادة أن « لا إله إلا الله » .

الحقيقة الثانية : توحيد الربوبية ، وهى إقرار الربوبية لله ، وأنه لا خالق ولا مدبر سواه .

الحقيقة الثالثة : توحيد العبودية ، وهى أن لا يعبد الإنسان سوى الحق ولا يتقرب إلا إليه ، ويجعله قصده وشهادته ومعرفته وعبادته .

ويتبع « ابن القيم » فى تقسيمه التوحيد لأنواع « ابن تيمية » متأثرًا به ، فيقول بأنواع ثلاثة للتوحيد مؤكدًا أنها ما اتفق عليه الرسل ، وهى :

النوع الأول : التوحيد القصدى الإرادى ، الذى ينقسم إلى : توحيد الربوبية ، وتوحيد الألوهية .

(١) الديلمى (محمد بن الحسن) : بيان مذهب الباطنية وبطلانه (تصحيح د. شدوطمان ، النشريات الإسلامية رقم ١١ ، استانبول ، ١٩٣٨) ص ص ٤٠ – ٤٢ .
(٢) الديلمى (محمد بن الحسن) : بيان مذهب الباطنية وبطلانه ، ص ٤٣ ، ويرجع إلى :
– السجستانى (أبو يعقوب) : الافتخار (تحقيق د. مصطفى غالب ، دار الأندلس ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٠) ص ٢٦ .
(٣) أبو ريان (د. محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ص ١٩٩ ، ٢١١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٧ .
(٤) ابن تيمية : العبودية (المكتب الإسلامى) دمشق – بيروت ، ط ٦ ، ٨٣) ص ص ١٥٥ – ١٥٦
وكذلك له :
نقض المنطق (دار الكتب العلمية ، بيروت ، بدون) ص ٦٢ ، ١٧٧ .

النوع الثانى : التوحيد العلمى (توحيد العلم) ، وهو مختص بالعلم والاعتقاد ، ومتعلق بالأخبار والمعرفة ، ويقوم على إثبات صفات الكمال لله وتنزيهه عن العيوب والنقائص[١] .

(جـ) التوحيد عند الصوفية :

وتختلف نظرة الصوفية للتوحيد عن غيرهم ، فالعامة يعبرون عن إيمانهم بإثبات الوحدانية لله بنفى الشريك والشبيه ، أما المتكلمين والفلاسفة والسلفية فيتناولون التوحيد من الناحية النظرية فى الغالب ؛ بينما الصوفية فإنهم ينظرون إلى التوحيد على أنه تجربة دينية حية ، ومن ثم اتجهوا إلى البحث عن معرفة حقيقته وحكمته .

لقد تيقن الصوفية ، أن التوحيد كمبدأ روحى ، يتصل بحرية الإنسان وتحريره من القيود الحسية ، ليترقى فى المعراج الروحى أو المقامات ، منطلقًا إلى الحق المطلق[٢] ومن ثم يكون مفهوم التوحيد لديهم ، له بُعد باطنى ، مما أعطى الإمكانية لتعدد المعانى والتعريفات ، والتى تتصل بمال الصوفى ومدى معرفته ، وإن كانت بعض أقوالهم[*] تثير اللبس والغموض ، مما جعل أهل الظاهر يرمونهم بالمروق عن الدين .

ومن أبرز التعاريف ما قاله « ذو النون المصرى » (ت ٢٤٥ هـ) عندما عرف التوحيد بأنه « أن تعلم أن قدرة الله تعالى فى الأشياء بلا مزاج ، وصنعه للأشياء بلا علاج ، وعلة كل شيء صنعه ، ولا علة لصنعه ، ومهما تصور فى نفسك شيء فالله بخلافه »[٣] فهو ينزه الله عن التصور والتحديد ، وأثبت له سبحانه القدرة المطلقة .

وقد عرف « الجنيد » (ت ٢٩٨ هـ) التوحيد بأنه « معنى تضمحل فيه الرسوم وتندرج فيه العلوم ، ويكون الله تعالى كما لم يزل »[٤] بالإضافة إلى أقوال عديدة أخرى ، يمكن استنباط سمات ثلاث للتوحيد لديه :

(١) الجوزية (ابن القيم) : مدارج السالكين (تحقيق د. محمد كمال جعفر الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٠) جـ١ ص ٦٠ .
(٢) Nasr, S. H. : Living Sufism (London, 1980) P. 31 .
(*) يرجع إلى : الرسالة القشيرية جـ٢ ص ٥٨٤ ، اللمع ص ٤٦ ، كشف المحجوب ص ٣٣٤ .
(٣) القشيرى : الرسالة ، جـ٢ ص ٥٨٢ .
(٤) القشيرى : الرسالة جـ١ ص ١٣٥ .

١ - تقسيمه التوحيد لمراتب ودرجات .

٢ - ارتباط التوحيد عنده بالفناء والبقاء .

٣ - لديه صلة بين التوحيد والمعرفة الصوفية المباشرة .

ويفضل الجنيد توحيد الخواص على غيره ، فالخواص نفوسهم صافية من الرياضة والمجاهدة ، ومجلوة كالمرآة ، قابلة لتجلى التوحيد ، وبذلك يكون التوحيد هو ثمرة من ثمرات الطريق الصوفى[1] ، أو أنه الفناء بعينه ، وتشابه معه فى الحال « الفناء فى التوحيد » ، ابن الفارض (ت ٦٣٢ هـ) الذى انتهى إلى الفناء فى ذات الحق ، وهذا ما ذهب إليه « مالبرانش » (ت ١٧١٥ م) فى مذهبه المعروف باسم « الشهود فى الله » ، حيث ردد أن « ما من شىء إذا تأملنا كما ينبغى إلا ردنا إلى الله . هو وحده معلوم بذاته ، وما من شئ نراه رؤية مباشرة إلا هو »[2] .

أما الحلاج (ت ٣٠٩ هـ) ، وأبو بكر الطمستانى (ت ٣٤٠ هـ) ، وكذلك الشبلى (ت ٣٣٤ هـ) فقد رفضوا التثليث فى التوحيد ، فنجد الحلاج يجيب عندما سُئل عن التوحيد : بأن « من زعم أنه يوحد الله فقد أشرك » وسبب ذلك أن التوحيد فى الظاهر يقتضى ، موحداً هو الإنسان ، وموحداً هو الله ، وتوحيداً . أما الصوفى عندما تتوالى عليه اللوائح والطوالع ، فإنه يستعمل الشريعة رسمًا ، ونطقه التوحيد يكون غلبة وقهراً ، فى عين الجمع ، ولذلك أرجع التوحيد إلى الله بقوله : « الحق واحد أحد ، وحيد ، موحد »[3] فالله هو الذى يوحد ذاته على لسان من شاء من خلقه .

ومن ناحية آراء « المكى » (ت ٣٨٠ هـ) فإنه يعتبر التوحيد اعتقاد قلبى لأن معرفة الله تتم بالشهود ، ويراه بنور الحق ، فيتحقق عدم تحديده سبحانه فى صورة ؛ لأنه تعالى

(١) عفيفى (د. أبو العلا) : التصوف الثورة الروحية ، ص ص ١٧٢ - ١٧٤ ويرجع إلى :
- شرف (د. جلال) : دراسات فى التصوف الإسلامى ، ص ص ٣١٧ - ٣١٨ .
- التفتازانى (د. أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف ، ص ص ١٣٨ - ١٣٩ .

(٢) كرم (يوسف) : تاريخ الفلسفة الحديثة (دار المعارف ، ط ٦ ، ١٩٧٩) ص ص ٩٨ - ٩٩ .

(٣) الحلاج : الطواسين ، طاسين التوحيد (نشر ماسنيون ، ١٩١٣ ، تصوير المثنى ببغداد) ص ٥٨ ويرجع إلى :
أخبار الحلاج (نشرل . ماسنيون وب . كراوس ، باريس ، ١٩٣٦) ص ٧٤ ، ٩٤ .

« لا يتجلى بوصف مرتين ولا يظهر فى صورة لاثنين »[1] ويصرح بأن للربوبية سر لا يمكن إفشاؤه ، وذلك هو باطنه .

ويقدم لنا « الغزالى » (ت ٥٠٥ هـ) إضافة ، بقوله (لا إله إلا الله) تدل على خمسة أصول للتوحيد ، وهى إثبات : الوجود ، والوحدانية ، والتنزيه والإبداع والتدبير ، لله تعالى[2] ، وهو يرى أن التوحيد من علم المكاشفة ، وأنه بحر خضم لا ساحل له ، ويقسمه على أربع مراتب ، تبدأ باللسان ، ثم القلب ، ثم الكشف ، وأخيراً الفناء ، حيث لا يرى الموحد فى الوجود إلا الله ، ويحذر من الخوض فى هذه المرتبة الأخيرة[3] .

وفى التصوف الإشراقى نجد « السهروردى » (ت ٥٨٦ هـ) يعرف التوحيد فى كتابه كلمة التصوف بقوله : « إن التوحيد لا يقصد تجريد الكلمة الصغرى (وهى النفس) من علائق الأجسام فى المكان ، حتى ينطوى فى الربوبية القيومية كل نظر فى مبادئ الوجود ومراتبه »[4] .

والنص السابق يشير إلى أن التوحيد الحقيقى عند السهروردى هو الوصول إلى حال المشاهدة والكشف عن طريق الحكمة النظرية (البحثية) ، ويتم ذلك على أربع درجات ، تبدأ بالاستعداد لتصبح النفس كالمرآة المصقولة مستعدة لنقش الصور وتنتهى بالفناء حيث ينكشف للواصل أن الذات الوحيدة العارفة هى الله .

وإن كان السهروردى فى رسالته (صغير سيمرغ) يدعو كل صوفى إلى نسيان ذاته ، بل نسيان نسيانه ، أى فناء الفناء ، حتى يمكن الوصول إلى درجة الكمال ويمهد لها بأربع درجات[5] وهى :

(١) المكى (أبو طالب) : قوت القلوب ، جـ ٢ ص ٨٥ ، ويراجع ص ٨٦ ، ٨٩ ، ٩٠ .

(٢) الغزالى (أبو حامد) : روضة الطالبين وعمدة السالكين (مكتبة الجندى ١٩٧٢) ص ٣٧ .

(٣) الغزالى (أبو حامد) : إحياء علوم الدين جـ ٤ ص ص ٢٤٠ - ٢٤٢ .
ويراجع جـ ١ ص ٤٠ ، ١٤ ، ١٩ .

(٤) كوربان (هنرى) : السهروردى الحلبى مؤسس مذهب الإشراق (ترجمة د. بدوى ضمن شخصيات قلقة ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط ٣ عام ١٩٧٨) ص ١١٩ وما بعده .

(٥) أبو ريان (د. محمد على) : أصول الفلسفية الإشراقية (دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ١٩٨٠) ص ص ٣٣٨ - ٣٣٩ .

١ - قول : (لا إله إلا الله) وهى درجة العامة من الناس .

٢ - قول : (لا هو إلا هو) أى لا أحد غيره ، وفى درجة أعلى من السابقة .

٣ - قول : (لا أنت إلا أنت) حيث التعبير بصيغة الحضور ، وإنكار كل (أنت) تريد أن تشهد على نفسها بهذا .

٤ - قول : (لا أنا إلا أنا) وهنا تنعدم الثنائية ، وهى درجة ذوقية حيث (أنا) لا تشير إلى (الأنا) الإنسانية ، إنما يقصد بها (هو) .

وبعد الدرجات السابقة يتم الانطلاق إلى « التوحيد المطلق » حيث لا هو ولا أنت ولا أنا وإنما « الفناء » ، ويصير ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ ﴾[1] .

ومن العرض السابق يتبين تكرار مشاهد بعينها - قد استفاد منها الشيخ الأكبر كما يتضح فيما بعد - تدل على أن التوحيد عند الصوفية يقوم على الذوق ، والوجدان أما عند علماء الكلام والفلاسفة فهو مبنى على العقل والبرهان .

وحسب النظرة الصوفية فإن ما خاض فيه الفلاسفة وعلماء الكلام هو التوحيد الذى أباح الصوفية التحدث عنه ، بخلاف « عين التوحيد » والتعبير عنه لا يمكن أن يكون دقيقًا ، أما « حق التوحيد » فهو التوحيد الأزلى الخاص به سبحانه ؛ ولذلك قال الحلاج : « حسب الواحد إفراد الواحد له »[2] ، وهذا القول يعبر عن معنيين : الأول ظاهر وهو توحيد الله لنفسه ، والمعنى الثانى باطن ، والذى يقول به فلاسفة الصوفية ، وهو أنه يجب على العبد أن يكون واحدًا لتحصل له المشاكلة بينه وبين الواحد ، وهذا لا يتم إلا كشفًا وبوجدان صوفى صافى ، فيحصل الموحد على كمال التوحيد .

❋ ❋ ❋

(١) سورة القصص : آية ٨٨ .

(٢) البغدادى : تاريخ بغداد ، جـ٨ ص ١٣١ .

(٢) المعنى الصوفى للتوحيد عند ابن عربى

أولا - مراتب وطرق التوحيد :

لقد قال الصوفية بمراتب عدة للتوحيد ، واختلفوا فى ذلك ؛ ولكنهم أجمعوا على أن المرتبة الأولى التى لا تعلو عليها مرتبة ، وهى المرتبة الخاصة بتوحيد الله لنفسه بنفسه ، ومنها استمد توحيد الخلق لخالقهم ، وفى هذا المعنى يقول ، أبو طالب المكى : « ... الأول توحيد الرب تعالى نفسه بنفسه لنفسه قبل توحيد خلقه ، فتوحيدهم إياه عن توحيده ... »[1] .

ويفصل كل من « القشيرى والهجويرى » قول المكى ، فيذكران ثلاث مراتب للتوحيد كالتالى[2] :

المرتبة الأولى ... توحيد الله لنفسه بنفسه ، أى علمه بأنه واحد بتوحيده .

المرتبة الثانية ... خلق الله التوحيد في قلوب الناس وأمرهم بالنطق به .

المرتبة الثالثة ... توحيد العباد لله ، وهذا يدل على علم العبد الموحد بأن الله واحد ، ويسبق هذا العلم النطق بالشهادة « لا إله إلا الله » .

أما الشيخ الأكبر فقد تأثر بالمراتب السابق ذكرها ؛ ولكنه جعلها أكثر تفصيلاً وشمولاً ، فقال بخمس مراتب للتوحيد هى[3] :

المرتبة الأولى ... شهادة الله لذاته أزلاً .

المرتبة الثانية ... شهادة الملائكة بالتوحيد .

المرتبة الثالثة ... شهادة العلماء بالتوحيد .

(١) المكى (أبو طالب) : قوت القلوب ، جـ٢ص ٩٠ . ويورد ابن عربى ذات النص فى رسالة إلى الإمام الرازى (ضمن مجموع الرسائل) جـ٢ ص١١ .

(٢) القشيرى (عبد الكريم) : الرسالة ، جـ٢ ص٥٨١ ، وكذلك :
- الهجويرى (أبو الحسن) : كشف المحجوب ، ص ٣٣٢ - ٣٣٣ .

(٣) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الخامس ص ١٠٦ .

المرتبة الرابعة ... شهادة من آمن من الناس تلبية لطلب الرسول صلى الله عليه وسلم .

المرتبة الخامسة ... شهادة الكون بالتوحيد « لله » ، من حيث سريانه فى الأشياء جميعًا[1] .

وتعتبر مرتبة « العلم » من المراتب المتقدمة فى التوحيد ، حيث أضاف سبحانه وتعالى إليه كلاً من الملائكة وأهل العلم ، قال تعالى : ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ والملائكة وأولو العلم قَائمًا بالقسط لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ العزيزُ الحكيمُ ﴾[2] وهذه الآية الكريمة تشير إلى اشتراك تشريف ونسبة وليس اشتراك فى الدرجة بين العلماء والملائكة وخالقهم .

والعلم الذى تتحدث عنه له مستويان بالنسبة للبشر هما :

١ - **العلم العرفانى :** وهو يخص رسل الله وأولياءه ، حيث يعرفهم الله حقيقة التوحيد بتجليه على قلوبهم ، أى أنه التوحيد بتجليه عن طريق الكشف والتجلى .

٢ - **العلم الاستدلالى :** وهو علم عقلى ، يمكن الوصول عن طريقه إلى التوحيد ، وهو يخص علماء الكلام ، والحكمة الإلهية ، الذين يستعملون الأدلة فى التوحيد ، وهذا العلم أقل من مرتبة العلم الكشف ، لاعتماده على العقل ، والذى له حدود يقف عندها من حيث التفكير ، وإن كان قبوله بلا حدود .

وينتج عن التفرقة السابقة بين العلم العرفانى والعلم العقلى ، تفرقة بين العارف والعالم(*) ، والعارف هو : صاحب العلم الربانى عند الشيخ الأكبر . أعلى مرتبة من العالم ؛ لأنه أقرب فى علمه بالله من الملائكة ، حيث يخصه الحق تعالى بالتوحيد علمًا فى قلبه كما خص به الملائكة ضرورة ، وهذا المعنى يعبر عنه ابن عربى بقوله : « جعل الله فى

---

(١) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثامن ص ٢٣٠ .

(٢) سورة آل عمران : آية ١٨ .

(*) يرجع إلى الحقيقة والشريعة للدكتور حسن الشرقاوى ، ص٧٨ ، وكذلك الفتوحات الإلهية لابن عجيبة ، ص٣٢٢ ، حيث يفرق بين العالم والعارف فيقول : « إن العالم محجوب ، والعارف محبوب ، . . . العالم من أهل الفرق ، والعارف من أهل الجمع ، العالم يحذرك من الشرك الجلى ، والعارف يخلصك من الشرك الخفى . . . » .

قلب العارف كنز العلم بالله ، فشهد لله بما شهد به الحق لنفسه من أنه لا إله إلا الله ونفى هذه المرتبة عن كل ماسواه »[1] ، ففى قلب العارف كنز من الإشراقات والأنوار الربانية ، والتى تعرف عند الصوفية بالطوالع ، والتى يعرفها ابن عربى بأنها « أنوار التوحيد تطلع على قلوب أهل المعرفة فتطمس سائر الأنوار[2] ، وتنير الطريق الحق إلى الواحد الحق » .

وإن كانت مرتبة توحيد العلماء إجمالاً ، أعلى من رتبة توحيد العامة من الناس لقوله عليه الصلاة والسلام : « من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة » ، وفى تفسير ابن عربى لهذا الحديث الشريف يذهب إلى أنه ينطبق على العلماء الذين أيقنوا بوحدانيته تعالى ، أما من نطق الشهادة بناء على طلب الرسول فربما يكون نطقه بالشهادة نفاقًا ، والغرض منه أن يعصم حياته وماله دون أن يكون لديه أى تصديق قلبى .[3]

أما مرتبة توحيد العامة أو المقلدين فتسمى مرتبة « الإيمان » ، لأنه إيمان بعد بعث الرسول الذى أخبر الناس بالتوحيد ، كما قلنا سابقًا ؛ ولكن ذلك لا ينفى أن يتقدم الإيمان ، العلم بأن الله يمكنه أن يبعث رسولاً ، وفى هذه المرتبة يدخل العالم أيضًا من حيث تلفظه بالشهادة مع علمه عقلاً وكشفًا بوحدانية الله ، « وقد كان فى نفسه عالمًا بها ومخيرًا فى نفسه التلفظ بها وعدم التلفظ بها »[4] ؛ ولكن الرسول - عليه الصلاة والسلام معلم للجميع ، للمشرك ، والجاهل بالله ، كذلك معلم بالله وتوحيده . إن التلفظ به (الشهادة) واجب وأنه العاصم لهم من سفك دمائهم[5] ، فإن العصمة محددة بالنطق قولاً بالشهادة ، وهذا هو الحكم الشرعى فى الدنيا ، أما العلم فالحكم به فى الآخرة ، وعمومًا التلفظ بالشهادة خير ؛ لأنها توضع يوم القيامة فى ميزان الموحد الذى ليس له خير غيرها - رحمة من الله تعالى .[6]

---

(١) ابن عربى : الفتوحات (تحقيق د. عثمان يحيى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، السفر العاشر ، ١٩٨٦) ص٥٩ .

(٢) ابن عربى : اصطلاح الصوفية (ضمن رسائله) جـ٣ ص ١٠ .

(٣) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الخامس ، ص ١٠٧ وما بعدها .

(٤) المرجع السابق : ص ١١٠ .

(٥) المرجع نفسه : ص١١٦ .

(٦) المرجع نفسه : جـ١ ص٦٦٧ .

ولكن الشيخ الأكبر يرفع من قدر المتلفظين بشهادة التوحيد « لا إله إلا الله » والتى تتضمن « محمداً رسول الله » ، والذين قولهم منسجم مع فعلهم ، أو الذين يقلدون المخبر وهو الرسول - عليه الصلاة والسلام - قولاً وفعلاً ، وبذلك هم لا يستندون إلى الدليل العقلى ، هؤلاء الموحدون ينالون « الإيمان » الذى هو إقرار باللسان وتصديق بالقلب وعمل بالأركان كما قال الرسول - صلى الله عليه وسلم - وهذا الإيمان الذين هم فيه ما هو إلا طهارة الباطن[1] .

وهكذا ربط ابن عربى الإيمان بالإسلام جاعلاً إياه تصديقًا خاصًا ، يجمع بين القول والعمل والنية ، وإذا كان الإسلام محله الصدر فإن الإيمان مكانه القلب ، وهذا المفهوم يتمشى مع الإيمان فى القرآن الذى هو تصديق القلب بالغيب ، لقوله تعالى : ﴿ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ ﴾[2] .

ومما سبق يتبين أن الإيمان الذى يعنيه ابن عربى ليس هو الإيمان التقليدى[*] ؛ ولكن إيمان صوفى خاص ، وله عنده معنيان هما :

١ - الإيمان هو فعل التصديق عامة ، وضده الكفر ، يقول : « وأما الإيمان فهو أمر عام وكذلك الكفر الذى هو ضده ؟ ، فإن الله قد سمى مؤمنًا من آمن بالحق ، وسمى مؤمنًا من آمن بالباطل وسمى كافراً من يكفر بالله وسمى كافراً من يكفر بالطاغوت »[3] ، وهذا النص يشير إلى قوله تعالى : ﴿ فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى ﴾[4] .

٢ - الإيمان هو نور من الله قابل لكل ما يرد منه دين أو شرع ، حاصل فى قلب العبد ، موصلاً إياه إلى الأمن ، فهو إذن تصديق واستعداد للتصديق قبل المشاهدة والعيان

(١) المرجع السابق : السفر الثامن ص ٢٣٠ .
(٢) سورة النحل : آية ١٠٦ .
(*) قسم ابن عربى الإيمان إلى خمس أقسام : إيمان تقليد ، إيمان علم ، إيمان عين ، إيمان حق ، إيمان حقيقة (الفتوحات جـ١ ص ١١٧) ، وإن كان يقول بثلاث درجات للإيمان ويصل من الأخيرة إلى الإحسان (شعب الإيمان ، مخطوط ، ق ٨) .
(٣) ابن عربى : الفتوحات ، جـ٣ ص ٣٣٨ .
(٤) سورة البقرة : آية ٢٥٦ .

وبعدهما ، يقول الشيخ الأكبر : « إن الإيمان عبارة عن نور حاصل من قبل الحق تعالى ، متعين من حضرة الاسم الرحيم والهادى والمؤمن لإزالة ظلمة الهوى والطبع ، قابل لكل ما يرد منه (سبحانه وتعالى) من دين أو شرع أو نحوهما . . فيسمى بهذا الوصف والحكم الخاص إيمانًا وتصديقًا »[1] .

وهكذا يمكن للقلب أن يصل إلى مرتبة الكمال ، برجوعه إلى حالة الاستعداد الأولى فيقبل كل صورة ترد إليه ، وهذه المرتبة العالية ذاقها ابن عربى ، وعنها يقول : « ولقد آمنا بالله وبرسله وما جاء به مجملاً ومفصلاً مما وصل إلينا من تفصيله وما لم يصل إلينا ، ولم يثبت عندنا فنحن مؤمنون بكل ما جاء به . . أخذت ذلك من أبوىّ أخذ تقليد . . فعملت على إيمانى بذلك حتى كشف الله بصرى وبصيرتى وخيالى . . فصار الأمر لى مشهوداً والحكم المتخيل المتوهم بالتقليد موجوداً . . فلم أزل أقول وأعمل ما أقول وأعمله لقول النبى - صلى الله عليه وسلم - لا لعلمى ولا لعينى وشهودى ، فواخيت بين الإيمان والعيان »[2] ، وهذا المقال يناله « الكامل » حيث لا يفصل بين الإسلام والإيمان والإحسان ؛ لأن السالك بارتقائه إلى المرتبة الأعلى لا تفارقه الأدنى ، وهكذا يحوز الكامل كل المراتب[3] .

ورغم أن الشيخ يقول بأن للتوحيد طريقين : طريق العلم - الكشفى والنظرى - وطريق الخبر ، وأنهما موصلان إلى السعادة ، إلا أنه ينحاز إلى العلم الكشفى والتجلى الإلهى الذى ذاقه ، ومن ثم ينتقد طريق النظر والعقل ، فيقرر بأن « التوحيد المدرك بالدليل العقلى لا يعول عليه »[4] ، ويؤكد ذلك قائلاً : « فكيف يدعى العاقل أنه علم ربه من جهة الدليل »[5] ، وهو يستند فى حكمه على أنه لا مناسبة بين الله والعقل ؛ لأن العقل لا يدرك إلا ما يناسبه من ناحية النوع أو الجنس . . . ، وهكذا لا مناسبة بين الله وخلقه من جهة « علم تجريد التوحيد » ؛ لأنه يخالف كافة المعلومات ، وأنه ليس للعالم فى الأزل

(١) ابن عربى : شعب الإيمان (مخطوط ، دار الكتب المصرية ، ١٤٥١ تصوف طلعت) ق ٢ .
(٢) ابن عربى : الفتوحات ، جـ٣ ص ٣٢٣ .
(٣) المرجع السابق : جـ٤ ص ٧٣ .
(٤) ابن عربى : رسالة لا يعول عليه (ضمن رسائله) جـ١ ص ١٢ .
(٥) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثانى ص ٨٨ .

مـرتبـة وجـوديـة ، والارتبـاط بين الله والعـالم هو ارتبـاط بين واجب الوجـود وممكن الوجود[1] .

ولا يلغى الشيخ الأكبر دور العقل ؛ ولكنه يجعل له حدوداً لا يتعداها ، ويقوم دوره على إدراك ما يناسبه من علم ، أما « ما يمتنع إدراكه فالعلم به هو لإدراكه »[2] ، بالإضافة إلى أن العقل يمكنه النظر فى دليلين هامين - وهما مرتبطان عضوياً - ليصل إلى معرفة الله وتوحيده ، وهذان الدليلان هما :

الدليل الأول :

دليل العناية والافتقار .

الدليل الثانى :

دليل الوجـود .

وقد حصر الشيخ الأكبر معرفتنا بالله فى « العناية » والتى هى عبارة عن همزة الوصل بين الخـالـق والمخلوق ، وفى ذلك يقـول : « إن الله لا يُعلَّم بالدليل أبداً ؛ لكن يعلم أنه موجود ، وأن العالم مفتقر إليه افتقاراً ذاتياً »[3] ، وهكذا فـالعـقل بنوره يصل إلى أن الله موجود ، واحد فى ألوهيته ، أما « الذات » فليس للعقـل طريق إليهـا ، حيث أن طريقهـا « نور الإيمان » الذى يعطى قدرة على الترقى والاستعـداد لقبـول الكشف الإلهى ، وكما يقول ابن عربى : « فبنور العقل تصل إلى معرفـة الألوهية . . وبنور الإيمان ، يدرك العقل معرفة الذات ، وما نسب الحق إلى نفسه من الغوث »[4] ، ويتضح مما سبق أن العقل يقودنا فى طريق التوحيد إلى مرحلة معينة لا يمكن أن نتعداها إلا بنـور الإيمـان ، وهـذه المرحلـة الأخيـرة لا يصل إليها إلا خواص أهل الله ، المحققون أهل الكشف والوجود .

---

(١) المرجع السابق : السفر الأول ص ٢٠٧ والسفر الثانى ص ٩١ .

(٢) المرجع نفسه : السفر الثانى ص ٨٥ .

(٣) المرجع نفسه : السفر الثانى ص ٨٨ .

(٤) المرجع نفسه : السفر الأول ص ٢٠٣ ويراجع : السفر الثانى ص ص ٩٢ - ٩٣ .

وبعـد عرضنا للطرق الموصلة للتوحيد ، كما استطرد فيها الشيخ الأكبر ، نجده يحدد ست مراتب[1] .

للقـائلين بالشهـادة « لا إلـه إلا اللـه » . نبـدأ بمن قالهـا بنفسـه ، أو بنعته ، أو بربـه ، أو بنعت ربه ، أو بحاله ، أو بحكمه .

- المرتبة الأولى للتوحيد الذاتى ؛ لأنها تعبر عن تجلى الإنسان لنفسه ، فيعرف أن وجوده مستفاد من غيره فينطق بالشهادة .

- المرتبة الثانية للقائلين بالشهادة استناداً إلى علمهم بأحدية الخالق ، وذلك إما عن طريق الوجد أو الشهود .

- المرتبـة الثـالثة للموحـدين الذين يقـولون بالشهـادة بناءً على رؤيتـهم أن الحق عين الوجود .

- المرتبـة الرابعـة للمـوحـدين الذين يربطون بين المسميـات ، ويعرفـون أن « الرب » يقتضى « المربوب » ومسمى « الله » يطلب « المألوه » ، وهذا من الجانب الوجودى .

- المرتبة الخامسة أصحابها هم الذين يقولون بالشهادة اضطراراً ، وهم مستندون فى أمورهم إلى غير الله .

وأصحاب المراتب الخمس السابقة لا يتصفون بالإيمان ، كما يقول ابن عربى ؛ لأن توحيدهم لا يقوم على التقليد ، أما أصحاب المرتبة السادسة والأخيرة ، فهم أصحاب التقليد التام للإيمان ، الذين يستقون علمهم من مشكاة النبوة .

وهكذا فأعلى مرتبة لأصحاب التقليد التام ، الإيمان ، الذين يجمعونه فى وحدة بين العلم والعمل والكشف ، وهذا مقام العبد الكامل الجامع .

---

(١) المـرجـع نفسـه : السـفـر الخـامس ، ص ص ١٢٣ - ١٢٤ ، ويـراجـع : السـفـر الأول ص ١٩٥ وجـ٢ ص ٢٧٣ .

ثانيا : دلالات صيغ التوحيد فى القرآن :

نظر الشيخ الأكبر إلى الآيات القرآنية . الدالة على إثبات وجود الحق ونفى ما سواه - وهى ست وثلاثون آية - على أنها صيغ إلهية للتوحيد ، ومن حقه تعالى على الموجودات أن توحده بها[1] .

وقد أضاف ابن عربى صيغة ، اصطلاحًا خاصًا ، ومعنًا مميزًا ، وفسرها بالمعنى الظاهر والباطن ، مستخدمًا التأويل والرمز والإشارة ، ومستمدًا منها قضايا دينية وميتافيزيقية ، ذات أهمية خاصة ، بالإضافة إلى أننا يمكن أن نخرج من عرضه لهذه الصيغ بأنه قد صنفها فى ثلاث مراتب ، هى :

١ - مرتبة توحيد الهوية(*) .

٢ - مرتبة توحيد الأُلوهية .

٣ - مرتبة توحيد الواحدية .

(١) ابن عربى : الفتوحات ، جـ٢ ص ص ٤٠٥ - ٤٢٠ .

وقد أورد الآيات الكريمة ، غير مفاضل بينها ؛ ولكن حسب أسبقية ورودها فى القرآن الكريم ، وهى كما يلى :

١ - البقرة / ١٦٣ . ٢ - البقرة / ٢٥٥ . ٣ - آل عمران / ٢ .
٤ - آل عمران / ٥٠٦ . ٥ - آل عمران / ٨ . ٦ - النساء / ٨٧ .
٧ - الأنعام / ١٠٢ . ٨ - الأنعام / ١٠٦ . ٩ - الأعراف / ١٥٨ .
١٠ - التوبة / ٣١ . ١١ - التوبة / ١٢٩ . ١٢ - يونس / ٩٠ .
١٣ - هود / ١٤ . ١٤ - الرعد / ٣٠ . ١٥ - النحل / ٢ .
١٦ - طه / ٨ . ١٧ - طه / ١٣-١٤ . ١٨ - الكهف / ٩٨ .
١٩ - الأنبياء / ٢٥ . ٢٠ الأنبياء / ٨٧ . ٢١ - المؤمنون / ١١٦ .
٢٢ - النحل / ٢٦ . ٢٣ - القصص / ٧٠ . ٢٤ - القصص / ٨٨ .
٢٥ - فاطر / ٣ . ٢٦ - الصافات / ٣٥ . ٢٧ - الزمر / ٦ .
٢٨ - غافر / ٣ . ٢٩ - غافر / ٦٢ . ٣٠ - غافر / ٦٥ .
٣١ - الدخان / ٨ . ٣٢ - محمد / ١٩ . ٣٣ - الحشر / ٢٢ .
٣٤ - الحشر / ٢٣ . ٣٥ - التغابن / ١٣ . ٣٦ - المزمل / ٩ .

(*) الهوية عند الشيخ الأكبر ، تعلم ولا تشهد (الفتوحات ، جـ٢ ص ٥٧٩) ، ويعرفها بأنها « الحقيقة فى عالم الغيب » (اصطلاح الصوفية ، ضمن رسائله ، ص ١٤) ، وعند هذه المرتبة يقول : « فالحق من حيث الهوية لا يشهد وهويته : حقيقته » (الفتوحات ، جـ٤ ص ٤٤٣) .

ويجب ألا نغفل أنه قد بيّن المعانى الأخلاقية والدينية التى تشير إليها الآيات الكريمة ، بخلاف تنزيه الحق تعالى ، فكان فى كثير من المواقف سنيًا تمامًا ، متمسكًا بظاهر الشرع . وإن كان فى بعض المقولات ظهرت نزعته الباطنية والفلسفية واضحة وخاصة فى القضايا التالية :

(أ) عدم سرمدية العذاب :

يستشف ابن عربى من قوله تعالى : ﴿ اللَّـهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾[1] أن الخلق جميعًا قد أقروا بالربوبية ، وأنه تعالى يجمعنا فيما لا نفترق فيه ، وأن حالات العذاب مختلفة الشدة ، وأنه سبحانه يمن بالنعيم والاستعذاب بالعذاب لمن أقر بالربوبية ثم أشرك ثم وحد بعد ذلك ، وإن كان توحيده فى غير موطن التكليف ، وهكذا لا انتقام مطلق .

وقول الشيخ الأكبر بعدم سرمدية العذاب ، جعل « البقاعى » يوجه له نقداً عنيفًا ، وخاصة أنه فهم أن النار عند الشيخ هما عين الجنة ، وأن الله تعالى لن يعذب كافراً[2] ، وخاصة عندما قرأ الشعر التالى :

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده ... وما الوعيد الحق عين تعاين
وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم ... على لذة فيها نعيم مباين
نعيم جنان الخلد فالأمر واحد ... وبينهما عند التجلى تباين
يسمى عذابًا من عذوبة طعمه ... وذاك له كالقشر والقشر صاين[3]

وقد دافع « القاشانى » عن « ابن عربى » بشرح الأبيات السابقة ، مبينًا تأويلاتها ، فقال : إن أهل النار يجزعون من العذاب الظاهر والباطن ، فيطلبون من الحق أن يخفف عنهم أو يقضى عليهم ، وعندما لا يستجاب إلى طلبهم ، يدركون أنه لا مفر من العذاب ، حينئذ يدفع الله العذاب عن باطنهم ، وبمرور الوقت يتعودون على العذاب ، ويتلذذون به ، ويستعذبونه ، لدرجة أنهم يتعذبون من نسيم الجنة ويكرهون الشىء الطيب لأنه يأذيهم ، وهذا يماثل اشمئزاز أهل الجنة من عذاب النار ومن ثم يكون نعيم أهل النار من رحمة أرحم الراحمين بحدوثه بعد الغضب والعذاب[4] .

(١) سورة النساء : آية ٨٧ ، « التوحيد السادس » وهو من ضمن توحيد الهوية ، ويشير إلى نعته تعالى بالاسم الجامع للقضاء والفصل .

(٢) البقاعى (برهان الدين) : تنبيه الغبى إلى تكفير ابن عربى (مطبعة السنة المحمدية ، ١٩٥٣) ص ٧٥ ، ١٠٩ .

(٣) ابن عربى : فصوص الحكم ، جـ١ ص ١٩٤ .

(٤) القاشانى : شرح على فصوص الحكم (البابى الحلبى ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٦٦) ص ص ١٢٣ - ١٢٤ .

ويرى « بالى » أن الشيخ الأكبر ، لم يختلف عن مذهبه أهل السنة ، عندما قسم الرحمة إلى رحمة ممتزجة بالعذاب تخص أهل النار ، وانقطاعه عن الكفار ، كما فهم البعض[1] ، فإن العذاب الاصطلاحى مستمر لا يزول عنهم ، مع وجود العذاب اللغوى الذى فيه عذوبة[2] .

إن تأمل « ابن عربى » العميق بعين الصوفى ، لكثير من الآيات القرآنية التى تقول بالوعد الإلهى وليس بالوعيد ، وتصرح بالرحمة الإلهية الواسعة ، جعله يقول : « وأما أهل النار فمآلهم إلى النعيم ؛ ولكن فى النار »[3] ، وربما كان مقصوده هو امتزاج العذاب بالرحمة بعد استيفاء الحقوق ، وإن نال أهل النار شيئًا من النعيم فذلك فى جهنم ، من حيث أنه سبحانه لا يخلف وعده ، أما تنفيذ الوعيد – ليس لزامًا عليه ، مصداقًا لقوله تعالى : ﴿ وَعْدَ اللَّهِ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلاً ﴾[4]

واستيفاءً للمعنى السابق يقول ابن عربى : « لذلك كان مآل الخلق إلى السعادة على اختلاف أنواعها »[5] ، وهذا القول لا يفيد إلا أن رحمة الله وسعت كل شىء بدون استثناء ، بقوله تعالى : ﴿ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ﴾[6] ، وليس هناك شك فى وجود الجنة والنار فى الآخرة ؛ ولكن السعادة ستكون عامة بحسب تجلى الحق لأهل كل من الدارين ، مع ملاحظة أن هناك تمايزًا بين درجات السعادة ، وبين طبقات المنعمين بها ، على حسب مرتبة معرفتهم بالله ، وبمعنى آخر ، فإن أهل النار مع ما هم فيه من النعيم معذبون بآلام الحجاب ، وأهل الجنة فى أعلى درجات النعيم لمعرفتهم الكاملة بالله ، فنار كل إنسان وجنته هى درجته من هذه المعرفة[7] .

(١) بالى أفندى : هامش شرح القاشانى ، هامش ص ص ١٢٢ – ١٢٣ .
(٢) الدماصى (د. عبد الفتاح) : الحب الإلهى فى شعر محيى الدين ، ص ص ٤٢٤ – ٤٢٥ .
(٣) ابن عربى : فصوص الحكم ، جـ١ ص ١٦٩ .
(٤) سورة النساء : آية ١٢٢ – ويرجع إلى المعجم المفهرس لألفاظ القرآن ، لفظ وعد ، وعدًا ، وعده ، ص ص ٧٥٤ – ٧٥٥ .
(٥) ابن عربى : فصوص الحكم ، جـ١ ص .
(٦) سورة الأعراف : آية ١٥٦ ، ويرجع إلى المعجم المفهرس لألفاظ القرآن لفظ رحمة ص ص ٣٠٥ – ٣٠٦ .
(٧) عفيفى : التعليق على الفصوص ، جـ٢ ص ص ٩٥ – ٩٦ .

(ب) العبادة الذاتية :

يرى ابن عربى أن قوله تعالى : ﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾[1] ، يشير إلى أنه سبحانه وتعالى قد شرع الأمر بعبادته ، مع أن العبادة ذاتية للمخلوقين .

يميز ابن عربى بين العبادة الذاتية ، والعبادة الأمرية ، بقوله : واعلم أن العبادة فى محل ما سوى الله على قسمين : عبادة ذاتية وهى العبادة التى تستحقها ذات الحق وهى عبادة عن تجلى إلهى ، وعبادة وضعية أمرية : وهى النبوة[2] .

وهكذا يقول ابن عربى بنوعين من العبادة : عبادة ذاتية ، وأخرى أمرية ، والعبادة الأمرية : هى عبادة خاصة أو فرعية ، ويقوم بها العبد امتثالاً لأمر تكليف وهذه العبادة عبارة عن مجموعة أعمال ومناسك ، يفتقر فيها العبد إلى إخبار إلهى عن طريق الأنبياء والرسل ، أما العبادة الذاتية : فيطلق عليها « العبادة الفطرية » ، و« العبادة الأصلية » ، و « العبادة العامة » ، وهذه العبادة يقوم بها العبد أو الممكن من غير تكليف ، حيث تطلبها ذوات الممكنات بما هى ممكنات ، استحقاقًا للحق ، ونتيجة لتجليه تعالى ، على عباده ، فعرفوه فأحبوه ، فأثنوا عليه بالتسبيح الفطرى ، وهذه العبادة الذاتية سارية فى الكون أو فى كل ما سوى الله[3] .

(جـ) التأويل الرمزى لليلة القدر :

التوحيد الحادى والثلاثون ، لقوله تعالى : ﴿ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الأَوَّلِينَ ﴾[4] ، ويسميه ابن عربى توحيد البركة ، بسبب نزول السورة « فى ليلة مباركة ، وهى ليلة القدر الموافقة ليلة النصف من شعبان المخصوصة بالآجال »[5] .

(١) سورة التوبة : آية ٣١ . (التوحيد العاشر وهو توحيد الأمر) .
(٢) ابن عربى : الفتوحات ، جـ٢ ص ٢٥٦ .
(٣) المرجع السابق : جـ٢ ص ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٥٩١ .
(٤) سورة الدخان : آية ٨ .
(٥) ابن عربى : الفتوحات ، جـ٤ ص ٤١٩ .

وهكذا يضيف الشيخ الأكبر إلى مفهوم « ليلة القدر » الشرعى ، مفهوم صوفى جديد ، حيث تعبر أو ترمز إلى التجلى الإلهى ، والتحقق بصفات الحق ؛ وبذلك أبعدها عن الجانب الزمانى ، ليعطيها بُعداً ميتافيزيقياً ، فتصير ليلة القدر هى الإنسان المتحقق بإنسانيته الجامعة للصفات الإلهية والحقائق الكونية ، وفى هذا المعنى يقول : فأنت ليلة القدر لأنك من طبيعة وحق . فشهد لك بعظم القدر قبل نزول القرآن عليك . . . »[1] .

ويتضح من المعانى السابقة أن ابن عربى يعتبر « ليلة القدر مقام صوفى » فهو يصرح أنه شاهدها فى ليلة الجمعة التاسع عشر من شهر ربيع الأول سنة ٦٣١ ، ويقول :

ماليلة القدر إلا ذات رائيها   وهى الدليل على الخير الذى فيها[2]

ويزيد المعنى وضوحاً ، حين يقدم بنفسه تفسيراً ذوقياً ، مؤداه أن كل وقت يتجلى الله له ، يرمز إليه « بليلة القدر » من حيث القيمة الروحية لهذا اليوم ، وهذا ما يدل عليه قوله :

كل وقت أراك ليلة قدرى   والتى للأنام فى رمضان[3]

ثالثا - الصفات والتوحيد:

وبعد أن عرضنا لمراتب وطرق التوحيد عند ابن عربى ، وكيفية استنباطه لصيغ التوحيد فى القرآن ، فعرض لمشلكة الصفات الإلهية ومدى ارتباطها بالتوحيد والتنزيه عنده ، ولعله يمكن بداية أن نجعل أبرز مواقف مفكرى الإسلام بصدد هذه المسألة فى موقفين هما :

١ - موقف المعتزلة : وهم يرون أن الصفات هى عين الذات ، أى أن ذات الله وصفاته شىء واحد ، فالله حى عالم قادر بذاته لا بحياة ، ولا بعلم ولا بقدرة زائدة على الذات ، وهم يبررون ذلك بأنه لو كانت الصفات زائدة عن الذات لكانت هناك

(١) المرجع السابق : جـ٤ ص ٤٤ .
(٢) ابن عربى : الديوان ، ص ٢٨٠ .
(٣) المرجع السابق : ص ٤٧ .

صفة وموصوف ، وهذا هو حال الأجسام ، والله تعالى منزه عن الجسمية[1] ، ومن ناحية أخرى يرون أيضاً أن ذلك يفيد القول بتعدد القدماء من حيث قدم الصفات بالإضافة إلى قدم الذات مما يعد شركاً حسب اعتقادهم .

٢ - موقف الأشاعرة : وهم يرون أن الصفات لا هى الذات ولا هى غيرها ، حيث حاولوا الالتزام بحدود السلف فى التنزيه ، وأثبتوا الصفات المعنوية لله تعالى ، وعلى ذلك فقد قالوا : « إن لله علماً لا كالعلوم ، وقدرة لا كالقدرة . وهكذا . . » أى أن صفات الله تعالى غير صفات المخلوقين[2] وهذه الصفات على الرغم من أنها ليست هى الذات إلا أنها فى نفس الوقت ليست شيئاً آخر غير الذات ، فهى صفات قائمة بالذات .

وإذا كان هذان الفريقان يتناولان الصفات من حيث الإثبات والنفى ، فإن ابن عربى يخالفهما[3] وينهج منهجاً آخر فى هذه المسألة ، حيث يحاول الابتعاد بقدر الإمكان عن إطلاق لفظ « صفة » على الله ويقوم باستعمال لفظ « النسبة » والاسم مفضلاً إطلاق لفظ « اسم » لوروده فى القرآن الكريم ، وهو فى ذلك يهتدى بقوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى ﴾[4] ، وقوله سبحانه : ﴿ اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ لَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى ﴾[5] ، ﴿ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِىءُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى ﴾[6] .

وفى هذا المعنى يقول ابن عربى : « فما من اسم إلا وله معنى : ليس للآخر ، وذلك المعنى منسوب إلى ذات الحق ، ، وهو المسمى صفة عن أهل الكلام من النظار ، وهو المسمى نسبة عند المحققين . . فاسم العليم يعطى ما لا يعطى القدير ، والحكيم يعطى ما لا يعطى غيره من الأسماء ، فاجعل ذلك كله نسباً ، أو أسماء ، أو صفات ، والأولى أن تكون أسماء ، ولابد ؛ لأن الشرع الإلهى ما ورد فى حق الحق بالصفات ولا بالنسب ، وإنما ورد بالأسماء »[7] وإذا كان هذا القول لابن عربى قد يدل فى أحد وجوهه قول

(١) أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى ، ص ص ٢٨٦ - ٢٧٧ .
(٢) نفس المرجع : ص ٣١٤ .
(٣) أبو العلا عفيفى : التعليق على فصوص الحكم ، جـ٢ ص ٢٥١ .
(٤) سورة الأعراف : آية ١٨٠ . (٥) سورة طه : آية ٨ .
(٦) سورة الحشر آية ٢٤ . (٧) ابن عربى : الفتوحات ، جـ٤ ، ص ٢٩٤ .

الظاهرية فى تمسكهم بلفظ « اسم » لعدم ورود لفظ صفة فى القرآن الكريم ، إلا أن مفهوم الأسماء يتخذ عند الشيخ الأكبر مدلولاً آخر إذ أنه بالإضافة إلى ما يتصل منها بنظريته فى الوجود – كما سنشير إليها فيما بعد – فإنه يمكن أن نعزز تمسكه بتنزيه الحق تعالى عن الصفة إلى الأسباب الآتية :

أولا - لقد تميز الصوفية بخاصية هامة هى ، الأدب مع الله ، وذلك يستوجب تنزيهه تعالى عن الصفات .

ثانيا - أن الله تعالى لم يطلق على نفسه أى صفة ، والقرآن الكريم دليل على ذلك ، ولكن هناك أسماء الله الحسنى .

ثالثا - ينظر ابن عربى للصفة على أنها قيد ، والحق تعالى منزة عن القيد ، ومن ثم يكون منزهًا عن الصفة .

وعلى ما سبق يدلك الشيخ الأكبر بقوله : « فهو – تعالى – السميع لنفسه البصير لنفسه ، العالم لنفسه ، وهكذا كل ما تسميه به ، أو تصفه ، أو تنعته إن كنت ممن يسىء الأدب مع الله ، حيث تطلق لفظ « صفة » على ما نُسب إليه ، أو لفظ « نعت » ، فإنه تعالى ما أطلق على ذلك إلا لفظ « اسم » فقال : ﴿ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ ﴾[١] .. و ﴿ تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ﴾[٢] منزهًا نفسه لفظًا ومعنى[٣] .

وقال فى نفس المعنى أيضًا : « فإن الأصل التعرى والتنزيه عن الصفات ، ولا سيما فى الله . إذ كان أبو يزيد يقول لا صفة لى ، فالحق أولى أن يطلق عن التقييد بالصفات لفناه عن العالم ؛ لأن الصفات إنما تطلب الأكوان ، فلو كان فى الحق ما يطلب العالم لم يصح كونه غنيًا عما هو له طالب »[٤] .

وبذلك لعله يتضح كيف أن ابن عربى قد ربط بين الصفات والفقر الوجودى والتغير ، وبما أنه تعالى لا يعتريه التغير ، وغير محتاج لغيره فلا يجوز أن نطلق عليه الصفات ؛ لأنها مرادفة للأحوال ولاثبات عليها[٥] ؛ ولهذا فاستخدم لفظ « اسم » طبقًا لمذهب الشيخ أفضل من الاستخدام الشائع للفظ صفة .

---

(١) سورة الأعلى : من الآية ١ .　(٢) سورة الرحمن : من الآية ٧٨ .

(٣) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثالث ص ٢٦٧ .

(٤) المرجع السابق : جـ٤ ص ٣١٩ .　(٥) ابن عربى : فصوص الحكم ، جـ١ ص ١٧٨ .

ورغم تفصيل ابن عربى لاستخدام لفظ « اسم » إلا أنه قد اضطر للبحث فى الصفات لأن الله – سبحانه وتعالى – قد سمى نفسه بأسماء تقتضى معان لتقوم بها ، أى تقتضى صفات تتصف بها ، وعلى ذلك فالأسماء لها معان هى الصفات ، بمعنى أن الصفة هى معنى الاسم ، وهذا ما يعبر عنه بقوله : « ومن كونه سمى نفسه لنا بأسماء تطلب معان لتقوم بها ، ما هى عين ذاته ، ومن حيث ما يفهم منها مع اختلافها وصفناه ، ومن كونه سمى نفسه بأسماء لا يفهم منها معان تقوم به ؛ بل يفهم منها نسب وإضافات كالأول والآخر والظاهر والباطن . . »[١] .

وعندما يحاول ابن عربى تفسير العلاقة بين « صفات الأسماء » و « الذات » فإنه يخالف السابقين عليه من معتزلة وأشاعره ويمكن إيجاز موقفه فى أمرين :

الأمر الأول : « إن ابن عربى قد انتقل للعلاقة بين موجودين هما الذات والصفات إلى البحث فى العلاقة نفسها من حيث ماهيتها ، وقد أدى به ذلك إلى القول « بالنسبة » التى هى أمر عقلى ، وليس لها وجود عينى ، وبالتالى فالصفة ليست موجودة فى الأعيان لأنها نسبة[٢] وهو ما يتفق مع روح مذهب الشيخ فى التوحيد حيث ينتقل وجود الصفة أيًا كان وجودها العينى فى الذات أو خارجها إلى وجود عقلى .[٣]

الأمر الثانى : وجود علاقة بين الذات والصفات ، إذ يقول الشيخ : إن الصفات هى عين الذات ، وهى غيرها[٤] ، فهى عين الذات من حيث أنه لا يوجد على الحقيقة إلا الحق تعالى ، وهى غير ذات الحق من حيث مجلاها فى الوجود الخارجى ، إذ أن كل صفة لاسم من أسماء الحق تعالى تقتضى تحققًا فى الوجود الخارجى حتى تقوم بالفعل وهو ما يعرف فى مذهب الشيخ بالتجليات الإلهية ، وبذلك لا يلغى ابن عربى شيئًا مما قاله السابقون عليه ؛ بل يحاول التوفيق بين الآراء كلها ، وجمعها فى مزيج خاص ، مما يدل على سعة معرفته وتذوقه لمختلف المعانى والمفاهيم .

---

(١) ابن عربى : الفتوحات جـ٢ ص ٣٢٢ .

(٢) ابن عربى : بلغة الغواص ، ق ٩٩ (مخطوط) .

(٣) الحكيم (د. سعاد) : المعجم الصوفى ، ص ١٢١٣ .

(٤) ابن عربى : شجون المشجون ، ق ق ٣٧أ – ٣٧ ب (مخطوط) .

ولكن إذا كان لكل صفة مجلاها المختلف فى الوجود لكى تحقق معانى الأسماء الإلهية فهل يفيد ذلك تعدد تلك الصفات ، وبالتالى تعدد وجوه الذات ؟ ، يجيبنا ابن عربى على ذلك بأن الصفات كلها واحدة ، ومتحدة بالذات ، ولا تتمايز إلا فى الممكنات ، فالعلم عين القدرة ، عين الإرادة ، والاختلاف فى الآثار فقط ، وبذلك « فلا تغاير بين ما نسميه له علمًا وقدرًا »[١] ، وكذلك فإن « الأسماء الإلهية لو لم تختلف معانيها لكانت أسماء واحدة ، لما هى من حيث مسماها »[٢] ، ويمكن إيجاز تعريفات ابن عربى للصفات فيما يلى :

أولا - الصفة حقيقة عقلية معدومة العين ، موجودة الحكم ، كلية لا تقبل التجزئة ، إذ أن حقيقة العلم واحدة ، وحقيقة الحياة واحدة ، ونسبتها إلى العالم والحى نسبة واحدة . . والأمور الكلية وإن كانت معقولة فإنها معدومة العين موجودة الحكم . . »[٣] وبذلك تكون الصفة حقيقة مميزة محددة تستعمل بدلاً من كلمة « حقيقة » ، ويظهر ذلك فى قول الشيخ : « وجعل (الله) الصفة الروحانية الجبرائيلية العلمية مواصلة للنفوس الإنسانية مؤثرة فيها وحيًا وكشفًا وإلهامًا على أنواع شتى وجعل النفوس المتأثرة منها مؤثرة لغيرها »[٤] .

ثانيا - الصفة هى اسم يعطى الاشتقاق ، ويدل على معنى يقوم بالمسمى ، ومن ثم تكون الصفات الإلهية كما ذكرنا سابقًا « أسماء صفات » والذى يميزها عن الأسماء عامة أنها تدل على معنى وجودى يقوم بالمسمى ، وفى ذلك يقول : « كل اسم يعطى الاشتقاق ويدل على معنى يقوّم المسمى فهو وصف فى الحقيقة والمسمى واصفًا والمراد الصفة والعين من حيث تلك الصفة لها من حيث ذاتها »[٥] ، وبذلك فالصفة تطلق على « ما طلب المعنى كالعالم »[٦] .

(١) ابن عربى : بلغة الغواص ، ق ٣٧ وكذلك ق ٩٧ (مخطوط) .
(٢) ابن عربى : ق ١٧ (مخطوط) .
(٣) ابن عربى : فصوص الحكم ، جـ١ ص ٥٢ .
(٤) ابن عربى : بلغة الغواص ، ق ٣٣ أ (مخطوط) .
(٥) ابن عربى : الأزل ص ١٣ - ١٤ (مجموع الرسائل جـ١) .
(٦) ابن عربى : الاصطلاحات ص ١٧ (مجموع الرسائل جـ٢) .

ثالثا - الصفات الإلهية هى المؤثرة فى الكون ، بل الكون كله مظهرٌ ومجلى لها فالعالم هو صفاته الإلهية ، إذ يقول الشيخ : « فالعالم كله أسماؤه الحسنى[١] ، ويقول ، المتوجه على إيجاد كل ما سوى الله تعالى إنما هو الألوهية وأحكامها ونسبها وإضافتها المعبر عنها بالأسماء والصفات . . »[٢] .

وعلى ذلك يمكن إدراك تميز الصفة عن مظهرها ، فمثلاً صفة الحق « القدرة » مظهرها كل المقدورات فى العالم ، ومن ناحية أخرى فإن الإنسان قابل لكل الصفات ، حيث يقول « . . . واختلفت المقاصد واختلفت الصفات لأن الإنسان منطو على جميع أسرار العالم قابل لجميع الصفات والمراتب »[٣] وبذلك تكون كل صفات الحَق هى صفات الممكن ، وهذا ما يسميه ابن عربى « أحدية الوصف » ، فإن بصر كل مبصر من الممكنات هو فى الحقيقة بصر الحق ، استنادًا إلى الخبر الصحيح « كنت سمعه وبصره »[٤] .

رابعا - الصفات على تعددها يمكن إرجاعها إلى أصلين من حيث آثار تجلياتها ، وهى صفات الجلال ، وصفات الجمال[*] . . صفات الجلال هى ، الصفات الذاتية التى لا يمكن لبشر إدراكها ، فهى خاصة بذات الحق تعالى ، ومعناها يرجع منه وإليه ، وتشير إلى تقديس الحق والجلال المطلق ، لذلك ليس لمخلوق فى معرفته مدخل ولا شهود ، ومن ثم لا يمكن إدراك هذا النوع من صفات الأسماء إلا من خلال صفات الجمال ، وهذه الصفات بدورها يدركها الواصل طبقًا لما يترادف عليه من التنزلات والأهوال ، فالجمال معنى يرجع منه تعالى إلينا ، ويعطى العارف المعرفة ، وفى هذا الصدد يقسم الشيخ الأكبر الأحوال بصفة عامة إلى أحوال القبض وأحوال البسط[٥] .

وفى أحوال القبض أو الهيبة يدرك الواصل صفات جلال الجمال وهى الصفات المقترنة بالهيبة ، حتى يكون العارف فى المشاهدة على الاعتدال حتى لا يذهل ، أما صفات الجمال الخالص ، فهى التى يدركها الواصل فى حال البسط والأنس .

(١) ابن عربى : الفتوحات ، جـ٣ ص ٤٠٥ .
(٢) ابن عربى : المسائل ص ٩ (مجموع الرسائل جـ٢) .
(٣) ابن عربى : بلغة الغواص ، ص١٢ ب ، ق ٣٢ ب .
(٤) ابن عربى : الفتوحات ، جـ٤ ص ٢٨ .
(*) يرى الشيخ الأكبر أن صفات الجمال أثرها ومظهرها الطاعة ، أما صفات الجلال فأثرها ومظهرها المعصية . (فصوص الحكم جـ٢ ص ٢٢٨) .
(٥) ابن عربى : الجلال والجمال ، ص ص ٣ - ٤ (من رسائله) .

وينوه الشيخ الأكبر بصدد اختلاف ترادف هذه الأحوال ، بأنه يجب على السالك أن يحفظ نفسه من الوقوع فى سوء الأدب مع الحضرة الإلهية نتيجة للتجلى الإلهى بصفات الجمال ، وهى تشير إلى البسط ، فتقابلها ببسط ، فتكون النتيجة الطرد أو البعد ، ومن ثم فقد درج كبار الصوفية على التحذير من التمادى فى البسط حتى يكون جلال الحق تعالى فى النفس بمثابة المانع من الوقوع فى المحظور نتيجة للبسط الدائم[1] .

ولهذا فقد ربط الشيخ الأكبر الجلال بالأنس ، والجمال بالهيبة ، فنراه يصور الحضرة الإلهية مكونة من القطب مركز الدائرة ومحيطها وأنه الجامع بين الخير والشر وجعل هناك إمامين ، إمام أيسر منزلته الجلال والأنس واسمه الرب وله وجه للعالم ووجه للقطب ، وإمام أيمن منزله الجمال والهيبة واسمه الملك والسلطان وليس له إلا وجه واحد ، وغيبة عن الشعور ، وهكذا لا يدرك الواصل أو العارف إلا مزيجًا من الجلال والأنس أو الجمال والهيبة ، أما نظره فإلى مرآة الحق ، إلى الله[1] .

رابعا - صور التوحيد:

إن الصورة المعروفة للتوحيد هى صيغة « لا إله إلا الله » ، إلا أن الصوفية قالوا بصور أخرى تكملها ، وقد جمع الشيخ الأكبر بين كل الصور فى موقف شمولى وتوفيقى لأن كل صورة لديه تؤدى دورها فى حال غير الأخرى ، وتؤدى فى النهاية إلى التوافق مع مذهبه الفلسفى والصوفى بوجه عام ، وهذه الصورة هى :

الصورة الأولى: التوحيد الإقرارى:

والمقصود به التوحيد بصيغة « لا إله إلا الله » ، التى تعبر عن الإقرار بالألوهية لله وحده ، ونفى الشرك عنه ، وتنزيهه تعالى عن كل ما يتصوره العقل والوهم ، لقوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾[3] ، إنها صورة أو صيغة بسيطة الشكل ، غزيرة المعانى والإشارات .

(١) المرجع السابق : ص ٤ .

(٢) ابن عربى : مواقع النجوم ، ص ٨٥ .

(٣) سورة الشورى : آية ١١ .

وعلى سبيل المثال ، نرى « الترمذى » قد ذهب إلى أن المؤمن الصادق فى إيمانه يكون بمثابة صورة مطابقة لقوله « لا إله إلا الله » ، وذلك لعلمه بما يتفق مع شهادته « لأنها خرجت من نور المعرفة »[1] ، فهناك علاقة مزدوجة بين المؤمن وإقراره ، كل منهما يحيل إلى الآخر ويشير إليه ، إشارة عقلية أو وجودية[2] ، وأن هذه الصيغة البسيطة تدل على أنه لا رازق ولا كاف ولا معبود إلا الله .

والإقرار بالتوحيد له سابقة عهد ، لقوله تعالى : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِى آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ، وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ . أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ . قَالُوا : بَلَى شَهِدْنَا . أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴾[3] ، فقد كان للإنسان زمان موجود فيه لربه فقط ، ويحاول الصوفية العودة إلى هذا الزمان ، فالعرفان يتحقق منذ الأزل قبل أن يؤثر الكون على القلوب ، ويبعدها عن صفائها[4] .

وموقف « ألست » فى جانبه الفلسفى ، أى القول بوجود الأرواح قبل الأجساد ، هو رأى تمتد جذوره إلى اليونان والعصر الوسيط ، وقد عبر « ابن الفارض » عن هذا الرأى بقوله :

وبعد فحالى فيك قامت بنفسها	وبنيتى فى سبق روحى بنيتى[5]

وكذلك قال :

فها أنت نفسى بالعلا مطمئنة	وسرك فى أهل الشهادة ذائعُ
لقد قلت فى مبدأ « ألست بربكم »	بلى قد شهدنا ، والولا متتابع[6]

(١) الترمذى : علم الأولياء (تحقيق وتعليق د. سامى نصر لطف ، مكتبة الحرية ، القاهرة ، ١٩٨٣) ص ١٢٧ .

(٢) لطفى (د . سامى نصر) : مقدمة علم الأولياء ، ص ص ٦٠ - ٦١ . ويرجع إلى ص ١٨١ .

(٣) سورة الأعراف : آية ١٧٢ .

(٤) القشيرى : لطائف الإشارات (تحقيق د. إبراهيم بسيونى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨١) جـ ١ ص ٥٨٥ .

(٥) ابن الفارض : الديوان (تحقيق د. عبد الخالق) ص ٨٩ .

(٦) المرجع السابق : ص ٢١٠ ، وانظر هامش ص ٨٩ .

وإذا كان « ابن الفارض » يشير فى أقواله السابقة إلى أن شهادة التوحيد كامنة فى فطرة الإنسان بسبب ذلك الموقف القديم ، فإن شيخنا ابن عربى له مشاهدة أخرى عن موقف ألست ، فهو يرى أن الفطرة التى يولد كل مولود عليها ، هى الإقرار بالعبودية لله ، حيث يقول : « فالعبد طاهر الأصل ، فى عبوديته ؛ لأنه مخلوق على الفطرة ، وهى الإقرار بالعبودية للرب سبحانه »[1] ، ويقول : « لذلك أشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ، قالوا بلى ، ولم يقل لهم : ألست بواحد ، لعلمه بأنه إذا أوجدهم أشرك بعضهم ووحد بعضهم »[2] ، وهكذا يكون الإقرار فى موقف ألست هو إقرار بالربوبية وليس بالتوحيد ، وغايته من التوحيد « توحيد الملك »[3] ، وبذلك قد نقل ابن عربى التوحيد من الجانب المعرفى إلى الجانب الوجودى ، وجعله إقرارًا وجوديًا ليس إلا ، ونؤكد ذلك بقوله : « وما أخذ الله ميثاق الذرية إلا بالتصديق بالوجود وبالملك لا بالتوحيد فلما عدم التوحيد من الفطرة ظهر الشرك »[4] ، ويعلل على رأيه ، بأنه سبحانه لا ينكره أحد عند تجليه تعالى فى الصورة التى أخذ عليها الميثاق وينكره فى غيرها ، والله تعالى تجلياته غير محصورة العدد ، ومن هذا المنطلق فسبحانه لم يتعرض للتوحيد « وإنما أراد الإيمان بالوجود ثم ظهر التوحيد لمن ظهر فى ثانى حال »[5] .

ومما سبق يتضح أن الشيخ الأكبر قد تأثر بالحلاج فى هذا الموقف ، واختلف عن معاصرة ابن الفارض ، ونرى أن ما ذهب إليه فكره وإشاراته ، لا يلغى أهمية الإقرار بشهادة التوحيد ؛ لأنها إحدى أقسام شُعب الإيمان الظاهرة لديه ، والتى يجب التمسك بها ، وهى ثلاثة أقسام مترابطة :

١ - قول محض : « لا إله إلا الله » ، وأصلها القصد والنية المنشقة من باطن الإنسان .

٢ - عمل محض : كالجهاد والزكاة .

٣ - مركبًا من القول والعمل : كالصلاة[6] .

(١) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الخامس .

(٢) المرجع السابق : جـ٢ ص ٢٤٧ .

(٣) المرجع نفسه ، جـ٤ ص ١٣٣ - و « الملك » ترمز للرابطة الوجودية بين الحق والخلق يرجع إلى تعليق د. عثمان يحيى ، الفتوحات ، السفر الثالث هامش ص ١٦١ .

(٤) ابن عربى : المعرفة (مخطوط) ص ٢٢ .

(٥) ابن عربى : الفتوحات ، جـ٤ ص ١٣٣ وكذلك جـ٣ ص ٤٦٥ .

(٦) ابن عربى : شعب الإيمان (مخطوط) ق ق ٥١ أ - ٥١ ب .

ويرى الشيخ الأكبر أنه إذا كان الإيمان ينقسم إلى بضع وسبعين شعبة ، فإن أرفعها « لا إله إلا الله » ، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق ، والشرك أذى فى طريق التوحيد وإماطته تكون بالأدلة العقلية والامتثال للشريعة[1] .

وبالإضافة لآراء ابن عربى السابقة ، فإنه يحلل ويفسر الشهادة « لا إله إلا الله » فيطالعنا بأنها تحمل حكم التوحيد ، والجمع بين نفى الكون وإثبات الحق ، وأن بينها وبين القلب نسبة من حيث أنه « مجلى وحدة الحق ومظهر جمعيته »[2] ، ويرى أن النفى فى الشهادة يقع على أعيان المخلوقات ، والإثبات فى نفس ما سواه واعتقادهم بانفراده سبحانه بالألوهية[3] ، ويكرر هذا المعنى فى قوله : « الألوهية مرتبة لا تكون إلا لواحد وهو الله تعالى وهى التى انتفت عن غير الله تعالى وهى التى تثبت لله تعالى والذى انتفت عنه الألوهية ما انتفت عنه بنفى ناف بل نفيها لذاتها ، والذى ثبتت له الألوهية لم تثبت له بإثبات مثبت بل بثبوتها لذاتها »[4] .

ويستطرد ابن عربى فى تحليلاته ، فيعتبر شهادة التوحيد حاوية لستة أحكام : « نفى ، وإثبات ، والمنفى لا عين له ، والمثبت موجود ، والنفى عين المثبت ، والمثبت عين النافى عين النافى ؛ ولكنها رغم أحكامها عين واحدة ، فمن قالها حكما فما عرف ، ومن قالها بقول الله فقد قالها وهو مؤمن »[5] .

وهكذا تساير آراء الشيخ الأكبر مذهبه ، والذى يدعو فى التوحيد إلى استشعار التوحيد المطلق وعظمة الله ، دون عمل عقلى ؛ بل عن طريق الذوق والتجلى الإلهى ، فتردد الشهادة وكأننا نسمعها تلقينا من الله تعالى ، وهذا هو الإيمان عنده كما سبق القول .

(١) ابن عربى : الفتوحات ، المجلد الثانى ، ص ٢٢٤ .

(٢) ابن عربى : شعب الإيمان (مخطوط) ق ٥٢ ب .

(٣) الفتوحات : السفر الخامس ، ص ص ١١٩ - ١٢٠ .

(٤) ابن عربى : المعرفة (مخطوط) ص ٥ .

(٥) ابن عربى : العبادلة (نشر وتعليق عبد القادر أحمد عطا ، مكتبة القاهرة ، ط ١ ، ١٩٦٩) ص ص ٥٣ - ٥٤ .

إذن الإقرار بشهادة التوحيد بالمعنى السابق هو مدخل إيمانى للترقى والتلقى والوصول إلى سر التوحيد والاستغراق فيه تمامًا ولذلك يقول ابن عربى : « إن القلب موضع المعرفة ، واللسان موضع التوحيد ، والرأس آلة السجدة ، كأن نقول بالقلب الواحد ، لا يعرف إلا الرب الواحد ، وبالرأس الواحد ، لا نسجد إلا للرب الواحد ، وباللسان الواحد ، لا نذكر إلا الرب الواحد[1] ، ومن ثم فإن الذاكر يبدأ بالشهادة كاملة وينتهى بلفظ الجلالة « الله »[*] أو « السكوت » ، وتعليل هذا أن القلب حين يكون مشغولاً أو مشحونًا بغير الله فلابد من كلمة النفى ، لنفى الأغيار ، فإذا صار القلب خاليًا فحينئذ يدخله سر التوحيد وتتجلى عليه المعرفة الإلهية ؛ ولذلك يفضل الشيخ « الصمت » الذى هو من دعائم الطريق الصوفى ، بالإضافة إلى أنه عبادة ، ومنزلة لا ينالها إلا الإنسان الكامل ، الذى هو سامع لكلام ربه على الدوام ، وإن تكلم ، فكلامه عن كلام الحق ، وإنما « صامت على أصله »[2] .

الصورة الثانية : التوحيد الإرادى :

وتدل عليه الصيغة القائلة : إنه « لا فاعل ولا قادر ولا مريد على الحقيقة إلا الله » ، وهى تعبر عن إدراك خاص للوحدة الإلهية ، حيث ينفى صاحب هذا التوحيد أن يكون له إرادة ، أو فعل خاص به ؛ ولكن تذوب إرادته وفعله فى إرادة وفعل وقدرة الله لقوله تعالى : ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ﴾[3] ، أى أنه فناء للإرادة البشرية ، فى إرادة الرب ، أو التسامى بتلك الإرادة الإنسانية إلى الإرادة الإلهية ليتحقق الكمال الإنسانى ، بالتحلى بالوحدة الإلهية ، وذلك توحيد الخواص كما ذهب الجنيد[4] .

---

(١) ابن عربى : سر المحبة (مخطوط) ق ٢٦ أ .

(*) وقال بذلك أيضًا ابن سبعين ، مفضلاً الوصول إلى لفظ الجلالة مجردًا ، راجع :

- التفتازانى (د. أبو الوفا) : ابن سبعين ، ص ٤٢٩ .

(٢) ابن عربى : المعرفة (مخطوط) ص ٧١ .

(٣) سورة الأنفال : آية ١٧ .

(٤) يحيى (د. عثمان) : مقدمة على نصوص خاصة بالتوحيد (الكتاب التذكارى) ص ٢٣٤ ويرجع إلى :

- عفيفى (د. أبو العلا) : التصوف الثورة الروحية فى الإسلام ، ص ١٧٢ .

ويصل العبد إلى درجة الكمال فى هذا التوحيد ، عن طريق العبادة المتصلة ، حتى يأتى اليقين من الله ، « فترى ما رأى وتسمع فتلحق به فى درجته »[1] ، كما يرى الشيخ ؛ لأن الإنسان على صورة الرحمن ، ولا يعنى أنها صورة تماثل أو مثال ولكن على صورة أفعال ، من حيث أن الله له الأمر والنهى[2] ، والأفعال كثيرة ، ولكل فعل تجليًا خاصًا .

ويرى ابن عربى أنه إن صح القول بوجود مماثلة بين الأفعال ، فهى تكون من وجهين :

١ - أن يكون العبد آلة لله ، يفعل به ما يناسب الفعل ، وذلك بتوحيده فى الأفعال .

٢ - أن يكون لفعل الواصل إرادة وقصد ، وذلك يخص أصحاب الهمم الذين يستولى الله بفعله على همتهم[*] .

وبخصوص هذا التوحيد يوجه الشيخ النصح إلى « الرازى » قائلاً : « فارفع الهمة فى أن لا تأخذ علما إلا من الله تعالى على الكشف ، فإن عند المحققين أن لا فاعل إلا الله »[3] ، فالتحقق بهذه الصورة من التوحيد ، يمهد للكشف والشهود ، ومن ثم الجمع بين علم اليقين وعين اليقين ، أى بين العلم بالدليل والعلم بالمشاهدة .

الصورة الثالثة : التوحيد الشهودى :

وتعتمد هذه الطريقة على أنه « لا مشهود على الحقيقة إلا اللّه » ؛ لأن الحق عند الصوفية « لا يُعرف إلا بشهود ولا يُرى إلا بنوره »[4] ، وأنه سبحانه « لا موجود فى الأولية ولا المشاهدة سواه[5] ، وفى أقواله « المكى » ربط بين مفهوم « الوجود » ومفهوم « المشاهدة » ، وقد تأثر « ابن عربى » بهذه الرابطة ، وجعل المشاهدة والوجود درجتين يعبرهما الواصل إلى كمال التوحيد .

---

(١) ابن عربى : الفتوحات ، جـ٣ ص ٣١١ ، ويراجع ص ٣١٢ .

(٢) ابن عربى : شق الجيب ، مخطوط ، ق ١٣ .

(*) الهمة تعنى تجريد القلب للمنى . . (ابن عربى : اصطلاح الصوفية ، ضمن رسائله ، جـ ٢ ص ١١)

(٣) ابن عربى : رسالة إلى الرازى (ضمن رسائله) جـ ١ ص ٣ .

(٤) المكى (أبو طالب) : قوت القلوب ، ص ٨٥ .

(٥) المرجع السابق : ص ٨٧ .

وإذا حاولنا أن نتلمس وصفا للتوحيد الشهودى ، يمكننا القول : إن المقام الشهودى ، لا تظهر فيه الحقيقة الإلهية فى مظهر شرعى يقوم على الأمر والنهى ، ولا يكون المشاهد فى حالة رهبة وقبض ، ولكن هذا المقام تتجلى فيه الألوهية بجمالها وكمالها ، ويفنى الموحد لاستغراقه فى مشاهدة « جمال الواحد » فى عين الجمع ، لقد تلاشت الرسوم وأشرقت أنواره تعالى ، فلا شاهد على الحقيقة إلا ذات الواحد وصفاته[1] .

وعن مشهد « الفناء فى التوحيد » قال ابن الفارض :

قـد برى أعظم شـوق أعظمى ... وفنى جسمى حاشا أصغرىّ

شافعى التوحيد فى بقياها ... كان عند الحب عن غير يَدَىّ[2]

ومن أجل الوصول إلى نفس المشهد ، قال الشيخ الأكبر بأن التوحيد علم ثم حال ثم علم[3] ، متأثراً بالغزالى ، وموضحًا أن التوحيد درجات ، يعبرها الموحد ، ولكل درجة وصفًا خاصًا ، ويمكن التمييز بينها كما يلى :

١ - العلم الأول : يختص به العامة من الناس ، وعلماء الرسوم ، حيث التوحيد لديهم يقوم على الأدلة .

٢ - توحيد الحال : ويعنى التوحيد بلسان الحق ، أى يكون الحق نعتًا للموحد ، ويقوم هذا الحال على أداء النوافل ، للتقرب منه سبحانه ، والوصول إلى محبته تعالى[4] .

٣ - وأخيراً العلم الثانى : وهو توحيد المشاهدة ، والذى يرادف « وحدة الشهود » ويطلق عليه : عين التوحيد ، والفناء ، وحال الجمع ؛ ولهذا فهو ليس علما يخضع للوصف والتفسير[5] ؛ بل هو يخضع للذوق والإحساس القلبى الخاص ، ويقوم فيه الخيال الصوفى الخلاق بقدراته الواسعة على تصور هذه المشاهدة الإلهية ، وتنوع تجلياتها .

(١) الغزالى : روضة الطالبين (القصور العوالى ، جـ٤ مكتبة الجندى ، القاهرة ١٩٧٣) ص ٣٦ ، ويرجع إلى :
عثمان (د. يحيى) : مقدمة على فصوص خاصة بالتوحيد (الكتاب التذكارى) ص ٢٣٥ .

(٢) ابن الفارض : الديوان (تحقيق د. عبد الخالق محمود) ص ٥٥ وكذلك ص ١٦٨ . ويرجع إلى :
حلمى (د. محمد مصطفى) : ابن الفارض والحب الإلهى ، ص ٣٢٢ .

(٣) ابن عربى : التجليات ، ضمن رسائله ، ص ٣٠ .

(٤) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثالث ، ص ص ٢٦٢ - ٢٦٣ .

(٥) أبو العلا (د. عفيفى) : التصوف الثورة الروحية فى الإسلام ، ص ١٨٥ ويرجع إلى :
Nasr, S. H : op. sit p 20 .

ويستطرد الشيخ فى الكلام عن العلم الثانى « توحيد المشاهدة » ، والذى يخص خواص المقربين ، فيقول : إنه حال خاص من الحب ، لا يرى الموحد فيه « إلا الواحد » يتجلى فى المقامات ، ليصير العالم كله وجدانًا ، بالإضافة إلى أن ذات الحق شهودها يتقدم على العلم بها ، وهكذا يميز بين الذات والألوهية ، فالذات تشهد ولا تعلم ، أما الألوهية فهى تعلم ولا تشهد[1] ، وفى ذلك يقول :

رأيت ربى بالنظر الأجلى

دعوت صحبى للمورد الأحلى

رآه قلبى فى الصورة المثلى[2]

وهكذا يرى الموحد ربه بعين البصيرة ، فى صور تجلياته ، ولا يرى غيره ويستقبل قلب الموحد نور ربه فى « صورة مثلى » يحققها الخيال الصوفى للمحبوب ، فلا قيد ، ولا حد ، ولا كيف ، ولا جهة ، ولا شكل ، فالموحد المحقق يزيل الكثرة والجزئيات ، متجهًا ببصيرته إلى الكلى ، لمشاهدة الوحدة ، ورؤيته سبحانه نوراً فى قلبه .

الصورة الرابعة : التوحيد الوجودى :

وتنتهى صور التوحيد ، بصيغة أنه « لا موجود على الحقيقة إلا الله » ، وهى تتسق مع مذهب ابن عربى ؛ لذلك نجده يتخطى كل الصور ، ليغرق فى بحر التوحيد الوجودى .

لقد نظر ابن عربى إلى الكون ، بعين قلبه ورأى أنه يمكن أن يصفه بالوجود ، منفرداً عن وجود خالقه ، لافتقاره إليه فى وجوده ، ومن ثم يكون الله هو الوجود ، ويصل إلى نفس النتيجة فى التوحيد ، عندما يرى أنه لكى يكون العبد موحداً حقيقة ، عليه أن يثبت الوجود لله فقط لا يشاركه فيه غيره ، ويتحقق ذلك بالفناء التام المطلق ، ويصير الله كما كان فى الأزل لا غيره[3] ، وعن هذا الحال يقول :

دلالات الوجود على وجودى ... تعارضها دلالات الشهود

فإن العين ما شهدت سواه ... بعين شهودها عند الوجود

وأين الغير لم يثبت فيبدو ... مع الكثير من عين المزيد[4]

(١) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الأول ، ص ١٨٨ .

(٢) ابن عربى : الديوان ، ص ١١٩ ، ويرجع إلى ص ١٧ ، ٢١٥ ، ٢١٦ .

(٣) ابن عربى : التجليات ، ضمن رسائله ص ٣٠ ، ٣٣ .

(٤) ابن عربى : الفتوحات ، جـ ٤ ص ٣١ ، ويرجع إلى ص ٢٩ .

ويتضح مما سبق أن هذا التوحيد يبدأ بفناء المخلوق عن نفسه ، وعن الكون ، وعن التوحيد ، وعن الفناء ذاته ، ليصير الله فى وحدانيته هو الناظر والمنظور ، موجود لا موجود غيره ، موحداً ذاته ، متجلياً بتوحيده على عبده الفانى ، وهذا لا يدخل فى نطاق العقل والمنطق ؛ ولكن يدرك حدساً وذوقاً ، فمن كانت له هذه الملكة ، وله روحانية صافية ، أشرق الحق عليه هذا التوحيد ، نوراً يتلألأ فى قلبه(1) .

ومن الواضح أن أنصار التوحيد الوجودى ، وعلى رأسهم ابن عربى ، قد ميزوا بين ضروب التوحيد ، قالوا بالتفرقة بين العبد والرب فى توحيد الربوبية ، حيث أن الرب له الثبوت ، والإله يتنوع بالأسماء ، كل يوم هو فى شأن ، ومن ثم المبدأ انتقد الشيخ موقف « ذو النون » من التوحيد ؛ لأنه جعل معبوده عين ما تصوره ، مع أن الله « ليس هو عين ما تصور ولا يخلو ما تصور عنه »(2) . فيجب أن يكون الإنسان فى نفسه « هيولى » لصور المعتقدات كلها فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون آخر ؛ ولذلك وجب عدم التقييد بعقد مخصوص والكفر بما سواه ، أى يجب أن نكون فى إطلاق لتصورنا له(3) ، وهذا المعنى لا يعطيه التجلى الشهودى ، الذى يعطى الاستعداد للعبد لرؤية الحق فى صورة معتقده ، فعندما يتجلى له يعرفه ؛ ولكن العارف من أطلقه عن التقييد وأقره فى كل صوره وهى صور لا نهاية لها ، كما أن العلم بالله ليس له نهاية عند العارف يقف عندها ، وتلك العلاقة بين الحق والخلق كما قلنا لا تفهم بالعقل ولكن بالقلب لقوله تعالى : ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ ﴾(4) .

خامسا : حقيقة التوحيد والشرك :

وبعد أن تعرفنا على العديد من أفكار الشيخ الأكبر ، وأذواقه فى التوحيد ، يتضح أن مقصوده بالشرك يختلف عن المعنى الظاهرى له ، فالشرك الذى يقصده هو الشرك الوجودى ، وليس الشرك الشرعى ، الذى هو توجه العبادة إلى غير الله ، أو إشراك آلهة أخرى معه . . وفيما يلى نعرض للتفرقة بين التوحيد والشرك من وجهة نظر الشيخ .

يرى ابن عربى أن التوحيد معقول غير موجود ، بسبب وجود الجمع ، الذى هو موجود ومعقول ، ومن هنا أوجد الحق الشرك الوجودى ، ثم أمر بالتوحيد ، ونعنى

---

(1) المرجع السابق : جـ ٤ ص ٣٣ .

(2) ابن عربى : فصوص الحكم ، جـ ١ ص ٧٣ .

(3) المرجع السابق : جـ ١ ص ١١٣ .

(4) سورة ق : آية ٣٧ .

« توحيد الجمع » ، أما « التوحيد الحقيقى » فهو إلغاء تلك الشركة بين الله والعالم ، من الناحية الوجودية ، ومن ثم بقاء الوجود لله وحده ، ويمكن ذلك بالذوق الصوفى ، والرؤية الشهودية « الفناء » ، ففى هذا الحال « لا ترى إلا الواحد ، وبتجليه فى المقامات يكون الوجدان والعالم كله وجدان »(1) .

ويتضح مما سبق أن المخلوق يمكن أن يستظل بنور الوحدة(*) قلبياً « فما من شىء من الكائنات إلا فيه سر من الواحد القائم به »(2) ، وذلك السر الروحانى ، يجمع به الحق المتفرق ويوحد المتعدد ، ويعنى به حقيقة الحب ، التى لها مرتبة الواحدية(*) ، والتى فيها تبطن الأسماء كلها ولا يكون إلا الواحد ، هنا يقوم الخيال بدور هام ، من حيث أنه يقوم بتجريد التوحيد من الصور الظاهرة ؛ لأن الخيال عند ابن عربى ، حضرة

---

(1) ابن عربى : الفتوحات ، جـ٣ ص ٣٠٧ ، ويرجع إلى التجليات ص ٢٧ .

(*) للشيخ الأكبر موقف خاص ، حيث يعتبر عدم اعتدال قوى النفس هو السبب الرئيسى فى الشرك ، لأن الفضائل فى رأيه ما هى إلا اعتدالات فى قوى النفس عند تظللها بالوحدة ، ويقول فى تفسير قوله تعالى : ﴿ سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ ﴾ (آل عمران : آية ١٥١) . بأنه سبحانه « جعل إلقاء الرعب فى قلوب الكفار سببا عن شركهم ؛ لأن الشجاعة وسائر الفضائل ، اعتدالات فى قوى النفس من وقوع ظل الوحدة عليها ، عند تنورها بنور القلب المنور بنور الوحدة ، فلا تكون تامة حقيقة إلا للموحد الموقن فى توحيده » .
(ابن عربى : تفسير القرآن الكريم جـ١ ص ص ٢٢٥ - ٢٢٦) .

(2) ابن عربى : رد المتشابه إلى المحكم (نشرة أبو بكر مخيون ، مطبعة الصدق ، القاهرة ، ط ١ ١٩٤٩) ص ص ٩٠ - ٩١ .

(*) يظهر عن الحق ، ثلاث مراتب هى :

١ - ذات الحق ، ويطلق عليها الأحد ، والأحدية ، أو الآنية ، أو الهوية وهى مرتبة لا تقبل الشركة وليست لها العبادة ، فهى باقية على التنزيه المطلق ، عليها حجاب العزة .

٢ - مرتبة الألوهية ، ويطلق عليها الواحد ، والواحدية ، أو الوحدانية ، وهى مرتبة معروفة لكل الأشياء ، حيث ظهر الاسم والوصف والبطون والكشف .

٣ - وحدة الأحمدية ، إنه أول وجود الكون ، حيث النور والوجود والعلم والشهود وعن هذه المرتبة خرجت ، العقول الكلية ، والنفوس العرشية والخيال الذى يجسد ما لا يتجسد . . .
(ابن عربى : الصحف الناموسية ، مخطوط ، ق ٤١ ب) .

حسية ، و« الوجود صور الخيال الخلقية »[1] ، ويقوم الخيال بوظيفة مزدوجة : أحدهما تصور الخلق ، والأخرى تصور الخالق ، الذى يكشف عن ذاته ، بالتخيل الصوفى ، وعن طريق أسمائه العديدة ، والتى ترجع إلى واحد ، والواحد ما هو إلا « الأحد » .

وهكذا لكى يربط الموحد نفسه بوحدانية الأحد ، لابد أن يعرف ، « التعدد فى الأسماء » ، و« الوحدانية فى المجموع » ، وعندما يحيط بالاثنين ، يثبت الوجود الإلهى ، ويدرك الوحدانية ، وإلغاء أى مزاحمة بين الظاهر من حيث الهوية ، وأنه « ما ثم إلا الله » ، وبذلك لا يمكن أن توحد الحق إلا عن طريق الحق ، بالرجوع والذلّة إليه سبحانه[2] ، واستمداد التوحيد من نور الذات الإلهية ، فى العماء وهى تتجلى وتوحد نفسها ، وهذا توحيد ذوقى ، لا يناله إلا العارفين وعنه قال الشيخ :

النار تضرم فى قلبى وفى كبدى — شوقًا إلى نور ذات الواحد الصمد
ممد علّى بنور الذات منفردًا — حتى أغيب عن التوحيد بالأحد[3]

فالتوحيد هو فض الثنائية فى الوجود ، ويصير الشرك هو اشتراك غير الله فى الوجود(*) ، والشرك عند الشيخ ظلم عظيم ؛ لأن المشرك يفترض الانقسام فى مقام

(١) ابن عربى : الصحف الناموسية ، مخطوط ، ق ٤٢ أ .
(٢) ابن عربى : الجواب المستقيم (هامش ختم الأولياء للترمذى ، تحقيق د. عثمان يحيى ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، بدون) ص ٢٣٠ وكذلك ص ٢٥٣ ويرجع إلى :
– الفتوحات ، جـ٢ ص٨٣ ، ٩٣ ، ٩٤ .
– جذوة الاصطلاء ، ضمن ختم الأولياء للترمذى ، ص ٤٥٠ .
(٣) ابن عربى : مواقع النجوم ، ص ٤٦ .
(*) تأثر بهذا المفهوم كثير من فلاسفة الصوفية ، ومنهم عبد الكريم الجيلى ، يرجع إلى :
– الجيلى (عبد الكريم) : الكهف والرقيم (تحقيق بدوى طه ، دار الرسالة ، القاهرة ، ١٩٨٤) ص٢٠ وهامشه .

الألوهية ، وهذا باطل وتوهم من المشرك ، لعدم معرفته بحقيقة الوجود ، ولا باختلاف الصور على العين الواحدة ، ومن وجه آخر غير التوهم ، فإنه لا توجد مشاركة حقيقية فى أى شىء يتنازعه اثنان ؛ لأن الشىء الواقع فيه الاشتراك ، إما منقسم بين الشريكين ، أو مشاعًا بالتبادل بينهما ، وعلى الحقيقة لا مشاركة فى الوجود ، ومن يقول بالشرك الوجودى فهو الشقى الجاهل المحجوب ، وإن كان هناك شركة حقه ، لا تُعد كفراً ، وهى تخص السعداء العارفين ، الذين يدركون بذوقهم ، اشتراك الأسماء الإلهية جميعًا فى العين الواحدة التى هى الذات الإلهية .[1]



(١) ابن عربى : فصوص الحكم ، جـ١ ص ١٩٠ وتعليق د. عفيفى جـ٢ ص ٢٨٢ ، ٢٨٣ .


الفصل الثانى
حكمة الصلاة

(١) مدخل إلى فلسفة الصلاة

(أ) الصلاة فى اللغة والدين :

الصلاة هى عماد الدين ، وقد فرضها الله على المسلم ، فى اليوم والليلة خمس مرات ، فى أوقات محددة ، وبشروط شرعية ، وهى تعبر عن الخضوع والتذلل لله ، وتجسم الصلة بين الخالق والمخلوق ، وهى أكثر العبادات شيوعًا فى الأديان ، وإن كانت جميعها دون الإسلام ؛ لأن الصلاة المشروعة فيه شاملة لكافة الحركات والإيماءات ، بالإضافة إلى جانب الطاعة لأوامر الشرع الذى تحمله الصلاة ، ولها جانب أخلاقى ، فهى تدعو إلى تصحيح السلوك الإنسانى ، والدعوة للاجتماع ، وتدعو إلى الدقة والنظام والصدق والأمانة والمحبة ، بجانب أنها رحلات إلهية ، يقوم بها الإنسان متفرغًا لربه ، طالبًا للمعونة والهداية .[١]

ولغوياً يختص لفظ « صلاة » بعدة معان[٢] ، منها أن الأصل فى الصلاة اللزوم ، ومنها يصلى فى النار ، أى يلزم النار ، وقد ورد هذا المعنى فى القرآن ، قال تعالى : ﴿ تَصْلَى نَارًا حَامِيَةً ﴾[٣] ، وكذلك الصلاة Prayer تعنى جنسًا من العبادة ، وتشير إلى عدة معان ، مثل :

- صلاة العبد وهى العبادة المخصوصة ، لقوله تعالى : ﴿ .. إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا ﴾ .[٤]
- صلاة الرب وهى الرحمة ، لقوله تعالى : ﴿ أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ .. ﴾ .[٥]

---

(١) يرجع إلى :
- جعفر (د. محمد كمال) : الإسلام بين الأديان (مكتبة دار العلوم ، القاهرة ، ١٩٧٧) ص ص ٢٣٣ - ٢٣٦ .
- شلتوت (الإمام محمود) : الإسلام عقيدة وشريعة (دار الشروق ، بدون تاريخ) ص ١٠٠ .

(٢) ابن منظور : لسان العرب (تحقيق وطبع دار المعارف ، مادة « صلاة ») ص ص ٢٤٨٩ - ٢٤٩٢ .

(٣) سورة الغاشية : آية ٤ .

(٤) سورة النساء : آية ١٠٣ .

(٥) سورة البقرة : آية ١٥٧ .

- وتعنى الدعاء والاستغفار ، والتعظيم ، والترحم ، والتسبيح وهى للمخلوقات جميعًا ، لقوله تعالى : ﴿ كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ .[1]

ويذكر « الجرجانى » المعانى السابقة ، فى تعريفه للصلاة[2] ، بينما يرى « التهانوى » أن لفظ « صلاة » قد استمد معناه اللغوى من تحريك الصلوين أى الإليتين فى الأركان المخصوصة بالعبادة ، ويدل مجازًا على الدعاء[3] .

ولما كانت الصلاة ثرية فى معانيها ، كما تبين ، فقد اتسع المجال ليدلى كل متحقق أو متفلسف بما يجيش بصدره من معان تتعلق بها ، أو إشراقات يلهمه الحق تعالى بها إزاء أدائها .

(ب) تأويل الوضوء والصلاة عند الشيعة :

لقد فصل غلاة الشيعة الظاهر عن الباطن ، وقامت أكثر تأويلاتهم على إثبات سلسلة الإمامة ، فيقول السجستانى : « . . إن الوضوء هو البراءة من الأضداد الذين ادعوا الإمامة فاستنكرتموه إذ لم تعلموا حقائقه . . » ، أما بالنسبة لأفعال الصلاة ، فيرى أن الركوع يرمز للأساس ، والسجود يرمز للناطق ، ورغم أن الناطق الأول هو محمد - صلى الله عليه وسلم - وتسرى الناطقية فى المهدية ، فكل مهدى ناطق متحد بالناطق الأول أو معبر عنه[4] ، وإن كان يمكن قبول تأويله للماء بالعلم ؛ لأن القرآن يشير إلى ذلك[5] .

وينقل « الديلمى » عن كتاب « الرضاع » تأويلات عديدة ، منها أن الوقت هو الحجة ، والنية تدل على الولاية ، والقبلة على السابق ، والمحراب على التالى ، وكما أن الصلاة لا تقبل إلا فى وقتها ، كذلك لا تقبل طاعة إلا بالإقرار بالناطق[6] .

---

(١) سورة الأنبياء : آية ٣٣ .

(٢) الجرجانى : التعريفات ، ص ١١٧ .

(٣) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، جـ٤ ص ص ٢٧٣ - ٢٨٨ .

(٤) السجستانى (أبو يعقوب) : الافتخار ، ص ١١٠ ، ١٢٠ .

(٥) يرجع إلى الآية الكريمة رقم ١١ : سورة الأنفال .

(٦) الديلمى (محمد بن الحسن) : بيان مذاهب الباطنية وبطلانه ، ص ص ٤٥ - ٤٦ .

ويذهب « عبدان القرمطى » إلى أن الصلاة يلزمها فى الظاهر الوضوء والتوجه إلى القبلة . . كذلك هى فى الباطن لا تجوز إلا بمعرفة التأويل والدلائل والمدلول ، ويدعى أن قوله تعالى : ﴿ فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴾[1] تشير إلى الغافلين عن تأويل صلاتهم ، فالتأويل لابد منه[2] . . والذى يتجه إلى إثبات المهدية وطاعة الإمام .

(جـ) الصلاة بين التصوف والفلسفة :

ينظر المريد إلى الصلاة على أنها عبادة تحوى كل معالم الطريق الصوفى ، بمقاماته كلها ، من البداية إلى الوصول ، فالطهارة تقابلها التوبة ، وكلاهما من أعمال التهيئة والاستعداد ، واستقبال القبلة يقابله الشيخ المرشد ، وكلاهما يستوليان على إرادة المريد ، أما الوقوف فى الصلاة وما يلزمه من إرادة ومكابدة وصبر ومشقة ، فإنه يحل محل مجاهدة النفس ، وقراءة القرآن تحل محل دوام الذكر ، من حيث أن آيات القرآن من أفضل الأذكار ، وكذلك الركوع لله فى الصلاة يحل محل الخضوع له تعالى ، وبهذا المفهوم يسافر السالك فى صلاته ، ويتخطى مقامات عديدة تصل به إلى مقامات المحبة .[3]

ويجمل صاحب اللمع مقامات الصلاة فى مقام الوصلة ، والقرب ، والهيبة ، والخشوع ، والخشية ، والتعظيم ، والوقار ، والمشاهدة ، والمراقبة ، والإسرار والمناجاة والوقوف بين يدى الله والإقبال عليه تعالى والإعراض عما سواه .[4]

ونجد المحاسبى يهتم بمقام الخشوع فى فهم الصلاة ، ويعتبره مدخلاً إلى تعظيم الله وإجلاله وتنزيهه ، ويقول : « ما يكون المؤمن العالم بالله عز وجل فى حال أخشع وأخوف وأنعم وأصلح قلبًا من حين يتلو كلام الجليل - عز وجل - ويناجيه به ، وأنه إذا فهم ما يتلو وعقل ما يناجى لتوقف عن الباطل . . . »[5]

---

(١) سورة الماعون : آية ٥ .

(٢) عبدان القرمطى : شجرة اليقين ، ص ١٥٣ .

(٣) الهجويرى : كشف المحجوب ، ص ٣٥٩ .

(٤) الطوسى : اللمع ، ص ١٥٠ .

(٥) المحاسبى (الحارس بن أسد) : فهم الصلاة (تحقيق محمد عثمان ، مكتبة القرآن ، ١٩٨٤) ص ص ٥٧ - ٥٨ .

ومما سبق تعتبر الصلاة أصل مجاهدة النفس ، ولهذا مال الصوفية إلى الإكثار منها ، ونصحوا المريدين بها ؛ لأنها مصدر فرح لأهل الاستقامة لقوله - صلى الله عليه وسلم - « جعلت قرَّةُ عيني في الصلاة » ، وهي وسيلة للاتحاد بالله عند أرباب الأحوال حيث يشتد وجدهم في الصلاة ، أحيانًا لدرجة الموت ، وهذا هو مقام الجمع والذي يعد من المقامات المتقدمة في الطريق الصوفي ، وبهذا المعنى يكون الحلاج الذي كان يفرض على نفسه أن يصلي أربعمائة ركعة في النهار والليل ، من أرباب الأحوال والمواجد .[1]

ومما لا شك فيه أن الصوفية اهتموا بظاهر الصلاة ودقائق أعمالهم ومعرفة أوقاتهم ، حتى تكون صلاتهم منضبطة في الحركات والأوقات ، فكان علمهم أسبق من عملهم ، وإن أضافوا إليها المعاني الباطنة ، والتي هي بمثابة روح التشريع ، ولهم في الصلاة آداب أربع هي : حضور القلب ، وشهود العقل ، وخشوع القلب ، وخضوع الأركان ، ويرى الطوسي أن من « أتى الصلاة بلا حضور القلب فهو مصل لاه ، ومن أتاها بلا شهود العقل فهو مصل ساه ، ومن أتاها بلا خشوع القلب فهو مصل خاطىء ، ومن أتاها بلا خضوع الأركان فهو مصل جاف ، ومن أتمها فهو مصل واف »[2] .

ويحصر الغزالي المعاني الباطنة للصلاة في ستة : أولها حضور القلب - متمشيًا مع الطوسي - ثم التفهم ، والتعظيم ، والهيبة ، والرجاء ، والحياء ؛ ولكنه اعتبر حضور القلب هو مفتاح الصلاة ؛ بل هو الصلاة ؛ لأنه اعتبر الصلاة مناجاة ، والغفلة مع كلام الصلاة يلغي المناجاة ؛ لأن كلام الصلاة ليس مظهرًا ؛ ولكنه لابد أن يؤدي دوره ويعبر عما في ضمير المصلي ، ولا يمكن أن يتم ذلك إلا في حضور القلب ؛ ولذلك اشترط الغزالي حضور القلب واعتبر الصلاة باطلة بدونه ، وهذا ما يخالف آراء الفقهاء لأنهم ألزموا المصلي بحضور القلب عند التكبير فقط ، أما الغزالي فجعلها دائمة مع المصلي في صلاته[3] ، وهكذا تميز الصوفية عن الفقهاء .

وعندما تناول الفيلسوف ابن سينا الصلاة ، صرح بالترقي في العبادة ، وربطها بمراتب النفس المختلفة ، من الأداء الجسماني الظاهر إلى التعبد الروحاني الباطن ، فعلى حين تتناسب الصلاة البدنية الظاهرة ، أي المحددة بحركات وأوقات شرعية ، مع المراتب

(١) الهجويري : كشف المحجوب ، ص ٣٦٠ .

(٢) الطوسي : اللمع ، ص ١٥٧ . (٣) الغزالي : إحياء علوم الدين ، جـ١ ، ص ١٦٠ .

الدنيا للنفس ، وهي النفس الحيوانية ، أما الماهية الحقيقية للصلاة فهي ملتزمة بالباطن ، وتعني مشابهة النفس الناطقة للأرواح العلوية ، والعبودية الدائمة ، فالباطن الحقيقي هو « مشاهدة الحق بالقلب الصافي والنفس المجردة المطهرة عن الأماني »[1] ، وهذه الصلاة يمكن أن يطلق عليها مناجاة الله .

وهكذا قسم ابن سينا الصلاة إلى قسمين : قسم رياضي ظاهر ، يختص بمن غلب عليه الاستعداد الطبيعي والحيواني ، وبذلك يكون عاشقًا للبدن ، ويحب نظامه وترتيبه ، أما القسم الآخر الحقيقي الروحاني فهي الصلاة المحضة ، والتي هي واجبة على من تغلب عليه قواه الروحانية ، وتجرد في نفسه عن أشغال الدنيا ، واستعد لفيض ربه ، ومن ثم تسارع إليه الخيرات العلوية والسعادات الأخروية[2] .

ومما سبق يتضح أن هناك تشابه بين ابن سينا الفيلسوف والصوفية ، من حيث أن الصلاة لها ظاهر بدني ، وباطن روحاني ، وفي بعدها الروحي مشاهدة ومناجاة للخالق ، وإن كان ابن سينا يذهب إلى أن الأنوار القدسية تفيض في النفس الناطقة ، دون جهد أما الصوفية فقد ألزموا أنفسهم بالمشقة والجهد .

ويماثل جولد سيهر[3] بين ما يسميه ابن سينا « التعبد الروحاني » ، وما يسميه آخرون « نسك العقل » مثل إخوان الصفا حين ميزوا بين العبادة الشرعية والعبادة الفلسفية ، وبين القربان الشرعي والقربان الفلسفي ، ويرى أن هذا يذكره بفكرة القربان العقلي التي يقول بها أهل الحكمة الهرمسية ، وبالإضافة إلى قول ابن سينا بأن الجانب الباطني يعتبر سرًا لا يفشى ، وأن ترتيب الصلاة على درجات تؤدي أخيرًا إلى التخفف من المراسم الظاهرة ، وهو ما لم يقل به الصوفية المحققين ، الذين تمسكوا بالشريعة مع الحقيقة .

❋ ❋ ❋

(١) ابن سينا : رسالة في سر الصلاة (تحقيق د. حسن عاصي) ص ٢١٦ .

(٢) المرجع السابق : ص ص ٢٠٧ - ٢١٥ .

(٣) جولد سيهر : مذاهب التفسير الإسلامي ، ص ص ٢٧٧ - ٢٧٨ .

(٢) المعنى الصوفى للصلاة عند ابن عربى

لما كانت الصلاة لا تجوز إلا بالطهارة والوضوء ؛ لذا وجب علينا أن نبدأ بهما ، فنعرض لأذواق الشيخ الأكبر عن الطهارة والوضوء ، قبل الولوج إلى المفهوم الصوفى للصلاة لديه .

أولا : حقيقة الطهارة والوضوء :

يعد الوضوء والطهارة عامة ، مدخلاً أساسيًا لكثير من الشعائر الدينية ، وهما شرطان أساسيان لتحقيق الصلاة وصحتها ، لقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ، وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ﴾[١] وهذا الحكم الشرعى الظاهر ، له ما يقابله باطنًا عند العبد مع ملاحظة تفاوت الاستعداد بين العباد ، وهذا الباطن مغاير تمامًا للظاهر ، فإذا كان الظاهر عبارة عن أفعال محسوسة ، فإن الباطن كله معان ، وبذا ينتقل الأمر من المحسوس إلى المعنى ، ولا ينتقل المعنى إلى الحس[٢] ، من حيث أن المعنى من عمل القلب وليس الجوارح الظاهرة .

ويقسم « ابن عربى » الوضوء والطهارة إلى قسمين :

القسم الأول : حسى أو ظاهر :

وهو نظافة البدن بأفعال معينة مخصوصة لها فى الشرع أسماء (وضوء – غسل – تيمم) ، وهى أمور لازمة للنظافة والاستعداد للصلاة .

القسم الثانى : معنوى أو باطنى :

ويدل هذا القسم على الطهارة الروحية ، التى تتمثل فى طهارة القلب من الأغيار وطهارة النفس من الأخلاق الذميمة ، وطهارة العقل من الأفكار الدنسة ، وطهارة السر من النظر إلى غير الله ، وكذلك فلكل عضو فى البدن طهارة معنوية خاصة به[٣] .

(١) سورة المائدة : آية ٦ .

(٢) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الخامس ص ١٨٤ .

(٣) ابن عربى : أسرار الوضوء وأركانه (مخطوط رقم ٣٢٠ مجاميع ، دار الكتب) ق ١٧ ب كذلك له : الفتوحات ، السفر الخامس ، ص ١٣٩ .

وللقسم الظاهرى من الوضوء والطهارة أهميته عند ابن عربى من حيث أنه الموصل إلى الباطن ، وهو يعبر عن هذا الارتباط الوثيق بين الظاهر والباطن قائلاً : « الحق سبحانه وتعالى أمر عباده بالفرائض حتى يكون واصلاً إلى باطنها بنور ظاهرها »[١] ؛ بل يذهب فى قوله إلى أن الإنسان الذى لا يصل أو يجمع بين الظاهر والباطن ، خائن لأمانة الله ، ومستحق عقابه ، وأن الوضوء الظاهر لا يحتاج إلى شرح فى رأيه ، إلا أنه على سبعة أطوار لقوله تعالى : ﴿ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴾[٢] أى سبعة أعمال متتالية محددة ، ويقصد بها غسل الأعضاء المعروفة عند الوضوء ، أما القسم الباطنى أو الروحى من الوضوء ، فهو صعب وعسير فى كسبه وتحققه لأنه يقوم على « الانقطاع عن غير الله » وهو أمر يحتاج إلى بعض الرياضيات التى تساعد النفس على تحقيقه منها ، وتتمثل فى الآتى :

(أ) مخالفة مرادات النفس وهواها .

(ب) قطع الرجاء بما سوى الله تعالى .

(جـ) تسليم النفس لشيخ عارف كامل ، لقوله تعالى : ﴿ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ ﴾[٣] ، فالشيخ وسيلة للقيام بمساعدة المريد ، وتعليمه وتوجيهه إلى الطريق الصواب ليتمكن من التغلب على أهواء النفس والاعتماد على الله وحده[٤] .

وتبين مما سبق أن « ابن عربى » قد أدخل الوضوء فى بدايات الطريق الصوفى ، مؤكدًا فى ذلك على ضرورة إلزام المريدين بحسن أداء الوضوء ظاهرًا ؛ لأنه مفتاح إلى الباطن ؛ ولذلك كان الشيوخ يرفضون المريد الذى لا يهتم بأداء الوضوء على الوجه الأكمل ويمنعونه من دخول الطريق حتى يحسن الوضوء ، لعلمهم أنه لا يقتصر تأثير الوضوء على نظافة الظاهر فقط ، وإنما له انعكاسات إلى داخل الإنسان ، أو تأثير ديناميكية باطنة روحية هامة تظهر على شكل أحوال معرفية بالله ، وهذه المعانى بدورها لها تأثيرات على الظاهر بعد ذلك تتمثل فى سلوك أخلاقى متميز ، أى أن الوضوء كطهارة خاصة ، هو تنبيه على مقامات معلومة وتجليات إلهية شريفة ؛ ولذلك جعل ابن عربى غسل الأعضاء الباطنة على مقامات أربعة ، ربطها بأنواع النفوس من أمّارة ، ولوامة ، وملهمة،

(١) ابن عربى : أسرار الوضوء وأركانه ، ق ١٨ أ .

(٢) سورة نوح : آية ١٤ .

(٣) سورة المائدة : آية ٣٥ .

(٤) ابن عربى : أسرار الوضوء وأركانه ، ق ١٧ ب .

ومطمئنة (أنظر الجدول رقم ٢) ، ومن ثم فإنه يجب على المؤمن « أن يغسل النفوس الأربعة بماء من تخلقوا بأخلاق الله بواسطة المجاهدة والرياضة »[1] .

نوع النفس	العضو الإنسانى	الرابط	الغسل
النفس الأمارة	الوجه	صدور الآثار الخبيثة	بماء الطلب والشوق والرياضة
النفس اللوامة	اليد	آلة ولها القدرة على التصرف	بماء محبته الحق سبحانه وتعالى والرياضة
النفس الملهمة	الرأس	الإدراك ومحل السر	بماء العشق والرياضة
النفس المطمئنة	الرجلين	الانتقال من مكان إلى مكان	بماء جذبه الحق سبحانه وتعالى

(جدول رقم ٢)

الجدول بعاليه يبين أن الغسل والطهارة ما هى إلا مقامات للترقى من شوق إلى حب إلى عشق والمقام الأعلى من اختاره الله له واصطفاه بدون مجاهدة ورياضة .

والطهارة مثل الوضوء فى الحكم الباطن ، ومن حيث أنها تساعد على اكتساب وتثبيت الأخلاق الزكية ، وطرد الأخلاق الرديئة ؛ ولذا يقوم « ابن عربى » بتأويل كلمة « طهارة » فيذهب إلى أن « الطاء » هى إشارة إلى طرد الأخلاق الذميمة ، و « الهاء » هى إشارة إلى هلاك القوى النفسانية والسبعيات ، وهما سبب ظهور الأخلاق الذميمة و « الألف » هى إشارة إلى استقامة الطريق بتزكية النفس ، و « الراء » هى إشارة إلى رؤية تجليات الحق سبحانه وتعالى بسبب التزكية و « التاء » هى إشارة إلى التجريد وترك الأخلاق البهيمية[2] ، وبالإجمال فهى اتجاه إلى الأخلاق الحميدة .

وتمتاز الطهارة بأنها أعم من غيرها ، حيث أنها شرط لصحة عبادات شرعية لا تصح إلا بها ، مثل الصلاة وكذلك هى شرط للعبادة المخصوصة « نور على نور » وما يقصده الشيخ الأكبر أنها شرط للحضور الإلهى والفناء فى الله ، حيث يقول فى عبارة بليغة : إنه « لا يتطهر من الحدث إلا الحدث ولا من الجنابة إلا من هو عن الحضرة الإلهية

(١) ابن عربى : أسرار الوضوء وأركانه ، ق ١٩ أ .

(٢) المرجع السابق : ق ٢٠ ب .

فى جنابة »[1] ، أى إذا نظر الإنسان بعقله إلى الكون كان فى جنابة أى بعد عن الله وذلك يماثل الجنابة المستحقة للطهارة (الجنابة = البعد) وإذا نظر الإنسان إلى نفسه كان فى الحدث الأصغر أى أن الحدث يشير لديه وتدل على الحادث (حدث = حادث) ، ومن ثم يجب التطهر بتحويل اتجاه نظر البعد إلى الملكوت الأعلى ، وهو فى حال طهر ظاهر وباطن ، فيكون نوراً من نور ربه ، ومن ثم ينجذب إلى الحضرة الإلهية وتكشف له أنوارها ، فيصير « نور على نور » .

وتمشيًا مع المعنى السابق يفسر « ابن عربى » قوله تعالى : ﴿ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴾[2] ، بأن الثوب كناية عن الود والوصلة ، فلا بد من تطهير القلب بماء علم الأخلاق والرياضة والمجاهدة ليعود القلب إلى حال الصفاء ، مستعداً للحضور الإلهى والمفاجأة ، حيث إن القلب محل الإيمان بالله والسعة الإلهية والتجلى الربانى[3] ، فلا وصول إلى نور الله إلا بنور الظاهر والباطن ، وبالود والحب له سبحانه .

ويستخدم الماء كوسيلة للطهارة ، وهذه المقولة معتقد راسخ القدم ، ويظهر واضحًا فى الفلسفة والأدب اليونانى القديم ، أن الماء أصل العناصر وأساس كل شىء ، ويذهب الشيخ الأكبر إلى أن سر الحياة فى الماء وعليه كان العرش ، فالماء حافظ للحياة[4] ، وعند عدم توافر الماء أو الضرر منه يستخدم التراب ، وبذا تكون الطهارة الشرعية الظاهرة على أمرين : الماء والتراب ، وبالمثل فإن الطهارة الروحية على أمرين هما :

١ - التطهر بسر الحياة (يماثل الماء) وذلك لمشاهدة الحى القيوم .

٢ - التطهر بأصل النشأة الطبيعية العنصرية (يماثل التراب) ويكون ذلك بالنظر والتفكر فى الذات الخاصة بالإنسان ليصل منها إلى الله الذى أوجده ، فإن « من عرف نفسه عرف ربه » .

(١) ابن عربى : تنزل الأملاك (مخطوط ، مكتبة بلدية الإسكندرية ، ٣٥٧٧ حـ تصوف) ق ١٨ ب .

(٢) سورة المدثر : آية ٤ .

(٣) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الخامس ص ١٣٩ ، كذلك له : تفسير القرآن الكريم ، جـ١ ص ٣١٤ .

(٤) ابن عربى : فصوص الحكم ، جـ١ ص ١٧٠ .

ومقياس صحة الطهارة الروحية زيادة الهدى فى معرفة الرب ، وكما يوضح الشيخ فإن من تطهر وطاف حول قلبه (= يماثل الطواف حول البيت) ولم يجد زيادة فى البركة ومعرفة الله ، فإنه من عامة المؤمنين ، وليس إلا أجر الأعمال الظاهرة[1] .

والقول الجامع فى الطهارة ، أنه تجب الطهارة من النجاسة المعقولة المعنى بالبراهين الجدلية أو الوجودية ، ومن غير المعقولة المعنى بما نص عليه الشرع ، وهذه الأعمال التى يطلق عليها « غير المعقولة المعنى » فى نظر العامة يمكن أن يكون لها معنى ودلالة عند من اختاره الله من عباده وخصه به ، ومن نال هذه المعرفة يكون قد تحقق وترقى ، عن طبقة العامة[2] .

وإذا كانت الطهارة ظاهراً وباطناً على أمرين ، كما وضحنا سلفًا ، فإن الماء على نوعين أيضًا ، من حيث أن الذى يتطهر به هو الإنسان الجامع للعالمين ، وهذان النوعان يجمعان بين الجانب الحسى والمعنوى ، وهما :

١ - ماء سماوى أى ماء المطر :

وهو خلاصة الماء الأرضى وهو صاف لأن العمليات الكونية قامت بتقطيره وإزالة ما يتعلق به من شوائب ، وهذا الماء معنوى يتطهر به العقل الأقدس ، أى العقل الذى يتجه بنوره إلى النور المحض ، يناجيه ولا يكون ذلك إلا بعد الحصول على العلم الشرعى اللدنى والقيام بالرياضة والخلوة والمجاهدة من أجل تطهير الذات معنويًا ، وهذا السماوى يماثل عند ابن عربى العلم الإلهى الذى هو للأنبياء والأولياء أيضًا من حيث وجود المزاج الشخصى فيه ؛ ولذلك فلهم طعم واحد مثل ماء المطر ، أى أنه لا مغايرة بين ما يمنحه الله سبحانه من علم ومعرفة إلى الأنبياء والأولياء ، ففى الحالتين هو علم ربانى .

٢ - ماء أرضى أى ماء العيون والأنهار :

وهذا الماء يكون ممتزجًا بالطبيعة الأرضية الخارج منها ؛ ولذلك منه العذب والمالح والمر وغيره ، ويتطهر به الجانبان الحسى والنفسى ، وهذا الماء يماثل العلم العقلى المستقى من الفكر الإنسانى ، وبذا يشوبه التغير بحسب طبيعة ومزاج الإنسان المتفكر[3] .

(١) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الخامس ص ٣٤٤ .
(٢) المرجع السابق : ص ٥٠٥ .
(٣) ابن عربى : تنزل الأملاك ، ق ١٨ ب . . وكذلك له :
– الفتوحات ، السفر الخامس ص ١٤٧ .

ولا بد – كما قلنا – فى مذهب ابن عربى أن يجمع الإنسان بين الجانبين الحسى والمعنوى ، بين الطهارة بالغسل بالماء الأرضى ظاهراً للحصول على النظافة وإتمام الأعمال المحددة شرعًا ، وبين تخيل الماء السماوى الذى يطهر – القلب استعداداً لتلقى الإشراق الإلهى ، والعلم اللدنى ، وهكذا تكون الفائدة جامعة بين المحسوسات والمعنويات .

وللعقل دور فى التطهر الروحى لا يغفله « ابن عربى » حيث يقوم بالتمعن فى الأفعال الظاهرة لينتقل تأثيراتها إلى الجانب الروحى ، وظهور آثارها به أى أن العقل يقوم بتأويل الأفعال الظاهرة التى هى رموز ، وبث الحيوية فيها لتسلك طريقًا إلى الروح ، ويمكن نعت هذا الطريق بأنه طريق ابستمولوجى غير تقليدى ؛ لأنه يجمع بين الرموز الظاهرة والمعنى الجوهرى لها فى تضايف قام من خلال التجربة الصوفية ، أو ما يمكن أن نطلق عليه هنا « التجربة التطهرية » ، ومثال ذلك أن العقل بتمعنه فى غسل اليدين ثلاثًا فى الوضوء ، فإن العبد يحصل على معارف لدنية مختلفة يفصلها الشيخ الأكبر كثيراً ، إلا أنه يمكن إيجازها فى أنه فى الصباح يظهر للعبد ما استتر من المعارف ، وفى الظهيرة يحصل العبد على العلم الذى يضم المحبين ، وفى العصر يحصل العبد على علم الغيب عن طريق عين البصيرة ، وفى المغرب يحصل العبد على علم ذات الذوات ، وفى العشاء يحصل العبد على مقام القربة حيث « انفجار البحر المنبع » وهنا يحصل العبد على أقصى معرفة إلهية ممكنة .

ويقوم ابن عربى بتأويل التكليف بغسل اليدين ثلاثًا ، ومجمل تأويله أن العبد يحصل على خمسة عشر صفة ، كلها أحوال ومقامات معرفية بالله ، والعلم به ، والوله به ، والحيرة فيه[1] .

وهكذا فكل طهارة ظاهرة يلزمها طهارة باطنة خاصة بها ، حتى يمكن تحصيل الثمرة المعرفية الإلهية ؛ ولذلك يتم تأويل أفعال الطهارة والوضوء كل فعل على حدة وهى عند ابن عربى كالتالى[2] :

١ – **غسل اليدين** ، يلزمهما التطهر بالكرم والجود ؛ لأنهما محل القوة فلابد من تطهيرهما فإنه – لا حول ولا قوة إلا بالله – وإذا كان غسل اليدين يكون بالكرم والجود ، فإن غسل الذراعين إلى المرفقين يكون بالتوكل على الله فى الأسباب .

(١) ابن عربى : تنزل الأملاك ، ق ١٩ أ ، ١٩ ب .
(٢) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الخامس ص ١٨١ ، ١٩٣ ، ٢١٥ ، ٢١٨ .

٢ - **الاستنجاء** ، يلزمه طهارة القلب من الأفكار الرديئة ، حتى لا يكون للشيطان مدخل إليه .

٣ - **المضمضة** ، يلزمها قول « لا إله إلا الله » ليتم التطهر من الشرك ، فإن الذكر الحسن يزيل الذكر القبيح ، من نميمة وغيبة ، وجهر بالسوء .

٤ - **الاستنشاق** ، يلزمه الذلة والافتقار ، حيث أن الأنف رمز للعزة فلابد أن تكون تحت حكم العبودية ، بخروج الكبرياء ، وعلم العبد بعبوديته لله .

٥ - **غسل الوجه** ، يلزمه تطهير القلب بعلم الشرائع والأخلاق ، ثم يراقب العبد أفعاله وآثار ربه فى قلبه ، فيعلم حقيقته وذاته[١] .

٦ - **مسح الرأس** ، يلزمها إزالة كدورات القلب بالروح ، ومحبة الدنيا بنور الهدى ، والرأس أقرب إلى الحق لوجوده فى أعلى البدن ، وكذلك مجمعه للقوى الحسية والمعنوية ، وفيه العقل الذى شرفه الله ؛ ولذلك لم يشرع مسح الرأس فى التيمم ، وما مسح الرأس إلا نور وتكرار المسح فضيلة عند « ابن عربى » لأنه « نور على نور » .

٧ - **مسح الأذنين** ، يلزمه فى الباطن الاستماع إلى القول الحسن والأفضل هو ذكر الله بالقرآن الكريم .

٨ - **غسل الرجلين** ، يلزمه السعى إلى المساجد ، والجماعات ، والثبات يوم الزحف وعدم المشى بالنميمة بين الناس ، وعدم المشى مرحًا ، فيجب الاتجاه إلى المصلى ، والحلال من الأعمال ، والبعد عن الشهوات والملذات إلى حد الاعتدال الذى يقوم به البدن وهذا ما يرمز إليه قوله تعالى : « إلى الكعبين »[٢] .

وإذا كانت الطهارة تنزيهًا فإن الحق هو المقصود بالتنزيه ، فالطهارة كالتقديس هى تنزيه العبد لخالقه ، وهذا التنزيه لا يعود عليه سبحانه بالعمل ؛ ولكن بالعلم لأنه سبحانه منزه لذاته ، ومن ثم ينتقل حكم أثر ذلك التنزيه إلى العبد ، الذى هو حجاب على خالقه ، من حيث بحثه فى العمل عن الأسباب القريبة ، والتى هى بمثابة حجاب ، جعله الله بين

(١) ابن عربى : تفسير القرآن الكريم ، جـ١ ص ٣١٤ - وكذلك له :
- الفتوحات ، السفر الخامس ص ١٨٨ .
(٢) ابن عربى : تفسير القرآن الكريم ، جـ١ ص ٣١٤ .

الخالق والمخلوق ؛ ولكن يجب هنا أن نلاحظ أن قبول العبد لآثار التنزيه تدل دلالة قاطعة على عدم تنزيه ، لافتقاره فى ذلك الأثر إلى الحق المنزه[١] .

وبالجملة فإن العمل يلزمه علم ، والظاهر يلزمه باطن ، وما الطهارة إلا مجموع جانبين ، جانب أخلاقى وقد وضحه ابن عربى جيدًا فى إزالة السوء والقبح وما شابه ذلك ، وجانب إشراقى وهو الاستعداد بطهارة القلب للترقى فى المقامات والأحوال ، ومن ثم الانتقال من الذكر إلى المذكور ، ومن الظل إلى النور ، والدخول فى الحضرة الإلهية ، والتحقق به سبحانه فى حال اتحاد معنوى ، ويجتمع النوران ، فالله هو الفاعل وهو النور لا غيره ، وتنكشف صفحة العلوم الغيبية ، كل بحسب استعداده ، حيث تترجم الطهارة بعد ذلك عند العبد إلى سلوك أخلاقى متميز وتقى خاص ، وفريد فى مضمونه .

ثانيا : المعانى الروحية للصلاة :

(أ) مفهوم الصلاة ومقاماتها فى التجربة الصوفية :

لا ينفك الشيخ الأكبر عن نزعته اللغوية الاشتقاقية ، فيصل بين معنى « الصلاة » ومرتبتها ، بقوله : إن لفظ « الصلاة » مشتق من « المصلى فى الخيل » ، أى أن للصلاة المكانة الثانية فى حلبة السباق ، أما المكانة الأولى فهى لشهادة التوحيد ، ثم الزكاة بعد الصلاة ، ثم الصوم ، وأخيرًا الحج ، وهذا الترتيب فى العبادات قيل على لسان الرسول - عليه الصلاة والسلام[٢] .

ويرى ابن عربى ، أن المعنى الشامل للصلاة هو الرحمة ، وهى صلاة الحق[٣] ، لقوله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِى يُصَلِّى عَلَيْكُم وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا ﴾[٤] ، وتتضح رحمته تعالى فيما يلى[٥] :

- إخراج عباده من الظلمات إلى النور ، ومن الضلالة إلى الهدى ، ومن الشقاوة إلى السعادة ، وهذه الرحمة تشمل معانى وجودية ومعرفية .

(١) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الخامس ، ص ٢٣١ ، ٢٣٢ .
(٢) ابن عربى : الفتوحات ، السفر السادس ، ص ٥١ ، ٥٢ ، ٦٢ .
(٣) ابن عربى : الفتوحات ، جـ٤ ص ٢٧٥ .
(٤) سورة الأحزاب : آية ٤٣ .
(٥) ابن عربى : تفسير القرآن الكريم ، جـ١ ص ١٠٠ ، جـ٢ ص ٨٦١ .

– تجليه تعالى على عباده ، بأسماء الأفعال والصفات ، وبذلك تكون الصلاة « هى حضور القلب لتلقى تجليات الصفات »[١] ، مع ملاحظة أن أنوار التجليات تستلزمها القلوب اللينة ، وحال المراقبة .

– إن صلاة الله تعنى وهبه تعالى الوجود للعبد ، بعد فنائه ، حتى يهتدي بأنواره ، وهكذا جمع فى صلاة الألوهية بين الوجود والمعرفة أو التوحيد ، وهذا ما سبقه إليه الحكيم الترمذى ، حين جعل صلاة الله على عبده ، تعنى الجود والكرم ، والعصمة من الكفر ودوام التوحيد[٢] .

– وأخيراً ينتقل الشيخ الأكبر ، نقلة جريئة ، فتصير الصلاة على حقيقتها مشاهدة ، حيث يقول : « الصلاة الحقيقية هى مشاهدة »[٣] .

وبخصوص « صلاة الملائكة » فهى تعنى ، الرحمة ، والاستغفار ، والدعاء للمؤمنين ، أما صلاة البشر فلها معنى الرحمة ، والدعاء للرسول – عليه الصلاة والسلام – بالوسيلة والمقام المحمود ، بالإضافة إلى الصلاة المفروضة وأفعالها المحددة شرعًا ، والشيخ الأكبر لا يسقط الشعائر ؛ بل يضيف إليها معانى روحية ، تعمقها وتثريها ؛ ولذلك نجده ينهى عن الالتفات فى الصلاة من حيث أنها صلة بين العبد وربه ، فيجب أن تكون خالية من الالتفات إلى ما سواه ، ونقرأ له فى هذا المعنى « ابن آدم صحتك عن الباطل صوم ، وكفك عن الشر صدقة ، ويأسك عن الخلق صلاة . . . »[٤] .

وللصلاة معنى التسبيح ، وهو لكافة المخلوقات ، بحسب ما فرضت عليها ، وعينت لها ، وبها يفصح الله عن كمالاته ، بإعلان صفة من صفاته ، أو اسمًا من أسمائه ، والإنسان هو أكمل الكائنات تسبيحًا ؛ لأنه جامع لحقائق الوجود ، إذ أنه المختصر الشريف ، أى أنه بمثابة مرآة تنعكس عليها صورة الحضرة الإلهية ، وفيه أودع سبحانه سر الأسماء الإلهية التى هى مظاهر الوجود ؛ بل الكون مسخر له بوجوده فيه معنى وحقيقة ، ولهذا قال ابن عربى مميزًا الإنسان على الملائكة : « فما سبحته (أى الأسماء الإلهية) ولا قدسته تقديس آدم » .[٥]

(١) المرجع السابق : جـ١ ص ٤٥ .
(٢) الترمذى : علم الأولياء ، ص١٤٥ . ودراسة الدكتور سامى نصر ، ص ص ٦٦ – ٦٧ .
(٣) ابن عربى : تفسير القرآن الكريم ، جـ١ ص ٨٣ .
(٤) ابن عربى : بلغة الغواص ، مخطوط ، ق١ب .
(٥) ابن عربى : الفتوحات ، السفر السادس ص ص ٤٧ – ٤٨ . ويرجع إلى :
– كتاب أيام الشأن (ضمن رسائله) ص٤ .
– فصوص الحكم ، تعليق الدكتور أبو العلا ، جـ٢ ص ٢٩٦ .

ولا يكتفى نفى الشيخ الأكبر بالمعانى السابقة ؛ بل يذهب إلى أن كل علم له صلاة تناسبه ، حيث أن العلوم تتنوع ، من علوم حياتية ، وعلوم شريفة تتعلق بالأخلاق والفضائل وعلوم كلية يقينية تتعلق بالصفات ، وهذه العلوم حقيقية ، أو ذوقية . . وفى هذه الصلوات يتم الجمع بين « الكمال العلمى والعمل المطلق »[١] ، ولها عند ابن عربى مقامات سبع ، وهى :

١ – المقام الأول ، لصلاة البدن ، أى الصلاة الشرعية ، التى تؤدى بأركان وأوضاع محددة ، وهى تنهى عن المعاصى والسيئات .

٢ – المقام الثانى ، لصلاة النفس ، وتتميز بالخضوع والخشوع ، والانقياد لله ، والطمأنينة ، التى هى بين الخوف والرجاء ، وهذه الصلاة النفسية تنهى عن الرذائل والأخلاق الرديئة .

٣ – المقام الثالث ، لصلاة القلب ، والتى تتم بالحضور والمراقبة ، وهى تنهى عن الفضول والغفلة .

٤ – المقام الرابع ، لصلاة السر ، بالمناجاة والمكالمة ، وهى تنهى عن الالتفات إلى غير الله ، والغيبة فيه .

٥ – المقام الخامس ، لصلاة الروح ، بالمشاهدة والمعاينة ، وهى تمنع ظهور الصفات النفسية وتمحو طغيانها ، ومن ثم تتحلى بالصفات القلبية .

٦ – المقام السادس ، لصلاة الخفاء ، وتكون بالمناجاة والملاطفة ، إنه مقام الأنس ، والتمكين ، وتتجلى فيه الوحدة ، ولا مكان للإثنينية فيه .

٧ – المقام السابع ، لا صلاة فيه ؛ لأنه مقام الفناء فى عين الوحدة ، والمحبة الصرفة ، وذلك يمنع المخالفة فى التوحيد .

ولما كانت الصلاة الظاهرة لها نهاية وانقطاع ، بالموت ، الذى هو بمثابة ظاهر اليقين وصورته ، فالصلاة الحقيقية تنتهى بالفناء المطلق ، الذى هو حق اليقين ، ولكن هناك مقام أرقى من مقام الفناء عند الصوفية ، إنه مقام البقاء ، وفيه تتجدد الصلوات كلها وتتحد مع

(١) ابن عربى : تفسير القرآن الكريم ، جـ٢ ص ٢٤٨ .

صلاة الحق ، وتعم أنوار المحبة والتفريد . إنها صلاة الرحمة الإلهية والاختيار الإلهى ، وتتميز صلاة الحق عند التمكن فى مقام البقاء بأنها أشمل وأكبر من جميع الأذكار والتسابيح والصلوات ، فى جميع المقامات والأحوال ، حيث أنها تعميم للفيض الإلهى ، فتغمر الهداية الإلهية العبد المؤمن ، وتشرق عليه أنوار الكمال والمحبة الإلهية ، لذاته وصفاته[1] .

(ب) تأويل الصلوات المشروعة :

إن الصلوات الشرعية المفروضة خمس صلوات ، وسبب ذلك كما يرى الشيخ الأكبر أن حواسنا عددها خمس ، ولتوضيح هذا الارتباط الرمزى يقول : « الأبوة قسمان : أب روحانى ، فلو كانت السعادة تحصل بالأب الجسمانى لسعد بها اليهودى والنصرانى ، فالأب الروحانى على التمام هو النبى - صلى الله عليه وسلم - ونحن فى بطن الكون كالجنين والتكاليف الشرعية تكمل الصورة الروحانية ؛ ولهذا جعلت الصلوات الخمس على عدد الحواس الخمس ، فليحرص على أن تكون الصورة كاملة ليفرح بها أبونا آدم عند الولادة »[2] .

ويتبين أن للإنسان ولادة أولى تكتمل بالحواس الخمس ، وولادة ثانية لا تكتمل إلا بالاشتغال بالتكاليف التى فرضها الله ، وعندئذ تكتمل الصورة الروحانية ، كما اكتملت من قبل الصورة الطبيعية ، وأى نقص فى إقامة التكاليف الشرعية ، يتبعه نقص فى الصورة الروحية ، مع اكتمال الناحية البدنية . . وهنا حث واضح من ابن عربى ، على أن يجمع الإنسان بين الصورتين ، حتى يكمل الجانبين ، المادى والروحى . . بالإضافة إلى أنه يلمح إلى الحقيقة المحمدية ، والتى منها يستمد الكمال .

وكما أقام الشيخ الأكبر ، مقارنة محورها الرقم « خمسة » ، فإنه يقيم مقارنة أخرى محورها الرقم « ثمانية » ، حيث أنه يرى أن عدد الصلوات المشروعة فرضًا وسنة ، هى ثمانية ، وكذلك الذات الإلهية وصفاتها ثمانية ، والأعضاء المكلفة بالعمل أو تركه عند الإنسان ثمانية أيضًا .

- فالصلوات المشروعة هى : الصلوات الخمس ، والوتر من الليل ، وصلاة الجمعة ، والعيدين ، وصلاة الكسوف ، والاستسقاء ، والاستخارة ، وأخيرًا صلاة الجنازة .

---

(١) المرجع السابق : جـ٢ ص ٢٤٩ ، ٢٩٥ .

(٢) ابن عربى : شجون المشجون ، مخطوط ، ق ٨ .

- أما صفات الذات فهى : الذات ، والحياة ، والعلم ، والإرادة ، والكلام ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، ويتصف الإنسان بالصفات الإلهية مجازًا .

- أما الأعضاء المكلفة فهى : الأذن ، والعين ، واللسان ، واليد ، والبطن ، والفرج والرجل ، والقلب .[1]

ونلاحظ هنا . . أن ابن عربى لم يذكر العقل ، واكتفى بالقلب ، ليتوافق مع نظرته الذوقية للعبادات التى تقوم على المشاهدة ، والتوجه إلى الله ، بالإضافة إلى أن للقلب سيطرة على الجوارح ومنها العقل الذى يختص بأعمال الدنيا ، صلاحًا أو فسادًا[2] ، مصداقًا لقوله تعالى : ﴿ . . . وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾[3] . فالتفقه والقبول الإلهى يكون بالقلب .

والمقارنات السابقة توضح مدى تأثير التكاليف الشرعية ، فى الإنسان من الناحية الأخلاقية والمعرفية ، فالتكاليف العبادية لها تأثيرها على الأعضاء المكلفة إيجابيًا ، وبالتالى يمكن أن يتصف العبد بصفات المعبود ، من حيث النسبة ، أى يصير الإنسان حيًا بحياة الله ، وعالمًا بعلم الله ، . . . وهكذا يصل إلى مقام القُربة والمحبة ، وذلك غاية العبادة .

(جـ) المعانى الذوقية لصلاة الجنازة والاستخارة :

بسبب نشأة ابن عربى الفقهية ، قبل أن يتصوف ، فإنه يعرض علينا كثير من التفاصيل عن الصلاة وأنواعها ، متعرضًا للجوانب الشرعية والذوقية ، ملائمًا بينهما ، ويتبين تكرار معانى ذوقية بعينها ؛ ولذلك نكتفى بإشاراته المعنوية عن صلاة الجنازة والاستخارة .

عندما عرض الشيخ الأكبر لصلاة الجنازة ، تناول كافة النقاط الفقهية ، بالشرح والرأى ، فيتعرض للكفن ، والسير وراء الجنازة ، ويشرح الصلوات نفسها ، ونلاحظ أن للشيخ رأي فقهى يتوائم مع مذهب أهل السلف ! ، وهو أنه يرفض الصلاة على الجنازة فى المساجد ، ورغم ذلك فإن رأيه ينبع عن حالته الروحية ، وطريق المعرفة الذى يرتضيه ، يقول : « . . وكنت أقول بالصلاة على الجنائز حيث كانت ، فى مسجد وغيره ، حتى

---

(١) ابن عربى : الفتوحات ، السفر السادس ، ص ٥٠ ، ٥١ .

(٢) المرجع السابق : السفر الثامن ص ص ٨٣ - ٨٥ .

(٣) سورة الحج : آية ٤٦ .

رأيت رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فى المنام وهو ينهى عن دخول الجنائز المسجد ، وعن الصلاة عليها فيه ، فانتهيت ، فما صليت بعد ذلك ، على جنازة فى المسجد فإن النبى – صلى الله عليه وسلم – يقول : « من رآنى فقد رآنى : فإن الشيطان لا يتكوننى » .[1]

ويتبين أن ابن عربى يستند فى أفكاره ومعرفته على طريقين :

١ – العلم عن الله مباشرة بالتجلى الإلهى[2] .

٢ – العلم عن الرسول عن طريق الرؤى .

أما بالنسبة للمعانى الروحية ، نجده يهتم اهتمامًا خاصًا بالقلب ، فحين يتعرض لمكان إقامة الإمام من الجنازة ، فإنه يفضل أن يكون الإمام عند القلب ، فيكون القلب برزخًا بين الإمام واللّه ، فإن غفر الله للقلب غفر لسائر الجسد ؛ لأن القلب هو الأصل فى صلاح وفساد الجسد ، يقول ابن عربى : « . . فليقم منها حيث ألهمه الله ، والقيام عند قلبه وصدره أولى . . . فإنه إذا غفر له ، غفر لسائر جسده . . . »[3] ، ثم يطالعنا بلمحة صوفية فلسفية ، تتصل بعلم النفس ، ونعنى « النهى عن التردد » ، من حيث أن التردد يقسم الخاطر ، ويبعده عن مقصوده ويشتته ، ومن ثم يأتى « بالوهم » ، فعلى الحقيقة لا يستقبل الله من الإنسان إلا قلبه ، والتردد والوهم عبارة عن سوء أدب فى الشفاعة للميت ، فلابد من استفراغ الهمة فى سبيل التقرب من الله ، بالصلاة ، والتى هى صلة مباشرة فى لحظات أليمة يشعر العبد فيها بحاجته إلى العون الإلهى ، ومن هذا فلابد من محو التردد فى التوجه إلى الله ، وفى هذا تسليم النفس بقضاء الله تعالى وقدره[3] .

ويتناول الشيخ صلاة الاستخارة فيبدأ بالتعريف بها ، فيقول : إنها صلاة خاصة لقضاء الحاجات من الله تعالى ، إذا كان فيها خير يسرها لعبده ، وإذا كانت شر على عبده ، عذر له أسبابها ، وهى عبارة عن ركعتين يجب أن يتما فى وقت معين من كل يوم ، لا يغيره العبد ، ثم يتعرض الشيخ الأكبر لنصوص دعاء الاستخارة ، وكيفية إتمام الصلاة ، وإذا تركنا المعانى اللغوية والفقهية ، نجده يخص العارفين بشرطين لدعاء الاستخارة ، وهما :

---

(١) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثامن ، ص ١٢٢ .

(٢) المرجع السابق : ص ص ٤٣٨ – ٤٤٠ .

(٣) المرجع السابق : ص ٨٢ .

(٤) المرجع السابق : ص ص ٨٢ – ٨٦ ، وانظر تصدير إبراهيم مذكور للسفر الثامن .

١ - الحضور القلبى :

يقول ابن عربى : « فالعارف إذا استخار ربَّه ، فى حاجة معينة كانت أو مبهمة ، فيحضر ذلك فى قلبه . . . »[1] .

٢ - الإرادة :

وهى تدل على القصد ، وعلى عظم الوصلة التى تقيمها الصلاة ، من حيث هى مناجاة إلهية ، وتدل على قدرة الله على الإيجاد .

وهنا مناسبة ليعرض علينا ابن عربى لمحات فلسفية وصوفية ، فيذهب إلى أن الحضور فى الخاطر والتخيل سابق على الظهور العينى ، ثم يفرق بين العلم والقدرة ، وهو يرى أن صرف الأمر يكون بالعلم ، وإيجاده يكون بالقدرة ؛ ولذلك يقدم المستخير العلم على القدرة[2] ، ثم يتناول التمييز بين الوجود والعدم ، فيصرح بأن الله علام الغيوب ، أى العلم بالأشياء فى عالم الغيب والشهادة ، والعلم بالشىء هو العلم بحده وحقيقته عينًا . والأشياء كلها مشهودة للحق فى حال عدمها ، من حيث أن العدم المحض الذى ليس فيه أعيان ثابتة لا يمكن تمييز الأشياء فيها شهودًا لهذا ليس هناك عدم محض ، وإن اتصفت الممكنات بالعدم فى نفسها فهى بالنسبة إلى اللّه غير معدومة ؛ لأنه سبحانه يعلم بها ، وعلمه غير قابل للتبديل ، ومن ثم فإن هناك « وجود علمى » عند الله تعالى ؛ وبذلك ينتقل ظهور الأشياء « من وجود علم إلى وجود عين »[3] .

ثالثا : الصلاة بين الخالق والمخلوق :

الصلاة فى حقيقتها عند « ابن عربى » ضرب من المشاهدة ، وهى مناجاة متبادلة بين الخالق والمخلوق ، وعبادة مقسومة بينهما ، كما جاء فى الخبر « قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين » ، وهو ما يعبر عنه الشيخ الأكبر بقوله :

اقرأ كتاب الله فاتحة الهدى ... فجميع ما يحويه فى العنوان

إن الإله الحق أعلم كونها ... عين الصلاة وأنها قسمان[4]

---

(١) المرجع السابق : ص ١٢٩ .

(٢) المرجع السابق : ص ١٣٠ .

(٣) المرجع السابق : ص ١٣٣ .

(٤) ابن عربى : الديوان ، ص ٢٩٧ .

ويرى الشيخ أن كمال الحق يظهر فى تحصيل النصف من الصلاة ، ويظهر كمال العبد فى تحصيل النصف الآخر ، ونقصد كمال عبوديته ؛ لأنه لو حصل الصلاة كلها لاستحوذ على أوصاف الرب ، وهذا محال على العبد .

ويستطرد الشيخ فى تفسير العلاقة بين صلاة الحق وصلاة الخلق ، من خلال نظرته الصوفية القائمة على الذوق ، ويتشابه فى ذلك مع معاصره « ابن الفارض » الذى ذهب إلى أن الصلاة منا ومنه تعالى ، والأمر بذلك مشترك فى قوله :

كلانا مصل واحد ، ساجد إلى   حقيقته بالجمع ، فى كل سجدة
وما كان لى صلى سواى ، ولم تكن   صلاتى لغيرى فى أداة كل ركعة[1]

ويتبين أن الأبيات السابقة تعبر عن حال « الجمع » حيث شهود الحق بلا خلق ، فالحب هو عين المحبوب ، ولا موجود سوى الله كشفًا ، ومن ثم يصح القول بأن المحب يصلى للمحبوب ، أو المحبوب يصلى للمحب .

وما دامت الصلاة مشاركة بين الله والعبد ، فلابد أن تقوم على المشاهدة التى أداتها روحية ذات همة ، ونعنى بها القلب ؛ لأنه أداة المشاركة بين المتجلى والمتجلى له .

ويمكن القول : إن الصلاة نفسها لحظة داخلية متكررة لتجديد الخلق[2] ، من حيث أن الخلق عند ابن عربى هو عملية تجلى إلهى ، ومن ثم يكون الحوار المتبادل بين الخالق والمخلوق فى التسبيح ما هو إلا خلق جديد متضامن بين الطرفين ، فالصور مشتركة ، بالإضافة إلى التجانس فى الإشارات العبادية فى الصلاة ، التى هى - كما قلنا - خلق من المشاهدة لأنها فى آن واحد صلاة من الله ومن الإنسان ، وبتأمل سورة الفاتحة نجدها تعبر عن الصلاة المقسومة ، حيث نصفها إلهى ، والآخر إنسانى .

والصلاة تجمع بين القلب والعقل ، فى حوارها الداخلى ، وذكرها ، فالقلب أداة للذكر ، والعقل أداة التأمل ، والفاتحة تشير إلى ذلك فى مراحلها الحوارية الثلاث .

المرحلة الأولى:

- نبدأ بقول العبد : بسم الله الرحمن الرحيم ، فيمتن الحق بالرد بقوله : ذكرنى عبدى .

- ثم يقول العبد : الحمد لله رب العالمين ، فيقول الله : حمدنى عبدى .

(١) ابن الفارض : الديوان (تحقيق د. عبد الخالق) ص١٠٢ .

(٢) Corhin, H : Creative Imagination, P. 246 .

- ثم يقول العبد : الرحمن الرحيم ، فيقول الله : أثنى علي عبدى .

- ثم يقول العبد : مالك يوم الدين ، فيقول الله : مجدنى عبدى .

ويتضح أن المرحلة الأولى كلها لله تعالى ، حيث أنها ثناء عليه سبحانه ، بأسمائه الحسنى ، فليس فى البسملة إلا ذكر الله بالاسم الجامع « الله » و « الرحمن الرحيم » ، وهما يدلان على افتقارنا إلى الرحمة الواجبة والامتنانية ، أما قول العارف « الحمد لله » فإنه يقصد أن عواقب الثناء ترجع إلى الله ، حيث إن وجود الممكنات هو عين ظهور الحق فيها ، فالثناء كله لله ، وإذا قال العبد ، « الرحمن الرحيم » فمقصوده أن الرحمة الإلهية وسعت كل شيء ، وأن الرحمة سارية فى العالم ، وأنه سبحانه مالك يوم الجزاء ، دنيا وآخرة ، ومن ثم هذا القسم ليس للعبد فيه اشتراك ؛ لأنه يشتمل على ذكر مجموعة صفات خاصة بالحق[1] .

المرحلة الثانية :

تبدأ بقول العبد : إياك نعبد وإياك نستعين ، فيقول الله : هذه بينى وبين عبدى ولعبدى ما سأل .

وفى هذه الآية أوقع سبحانه الإشتراك بين السائل والمسئول ، وهذا مشهد خيالى برزخى ؛ لأنه وسط بين مرحلتين ، وأهمية هذه الآية تتمثل فى أنها الفيصل بين الصدق والكذب أو بين التوحيد والشرك ، فلابد من اجتماع الحال على عبادة الله حتى يمكن النطق بها فى حضرة الله ، نطقًا صادقًا .

وبالإضافة إلى أن هذه الآية عبارة عن مناجاة قائمة على التدبر لمعنى ما يتلو ، وتخيل للحق فى قبلة المصلى ، وبهذا تصير الصلاة مشاركة واتصال ، وحال صوفى ، أشار إليه ابن عربى فى قوله :

فيحمدنى وأحمده   ويعبدنى وأعبده[2]

(١) ابن عربى : فصوص الحكم ، جـ١ ص ٢٢٢ وكذلك تعليق د. عفيفى جـ٢ ص ٣٤٠ ويرجع إلى : الفتوحات ، السفر السادس ص ص ٢٧٩ - ٢٨٣ .

(٢) ابن عربى : فصوص الحكم ، جـ١ ص ٨٣ .

وهذا البيت الشعرى يعبر عن المشاركة فى إظهار الكمالات ، فالحمد من الله هو منحه العبد الوجود على صورته ، أما من العبد فطاعته سبحانه والتخلق بأخلاقه[١] .

ويمكننا القول : إن هذا الحوار الدال على تبادل الأدوار بين العبد والمعبود ، ما هو إلا جدل داخلى يتمثله العابد ، بين نفسه وإيمانه الخاص عند رسوخ عقيدته ، وتحققه بالتوحيد ، واطمئنانه أنه لا يوحده ولا يعبده غير الله .

المرحلة الثالثة :

تبدأ بقول العبد : اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ، فيقول الله : هؤلاء لعبدى ولعبدى ما سأل .

وهذه المرحلة الأخيرة ، تخص العبد المفتقر إلى ربه ، واللاجئ إليه سبحانه ، ليهديه إلى الصراط المستقيم ، ويوفقه فى المشى عليه ، ويقدم لنا الشيخ الأكبر تفسيرين للصراط ، هما :

(أ) الصراط بمعنى الوجود ، ومن ثم افتقار الخلق إلى الخالق واهب الوجود .

(ب) الصراط تشير إلى توحيد الذات ، وتوحيد الألوهية .

وعندما يتولى الله الصالحين بتوفيقه ، ويقتربون من الملائكة فى الطهارة والتقديس يجيب الحق : آمين ، والتى تدل على تجلى الحق بأسمائه على قلب عبده ، وصار العبد حقًا كله من هذه الوجه .

وعند تأمل مراحل الحوار فى الفاتحة ، نجدها تماثل طريق صوفى قائم على الود الروحى والمحبة بين الخالق والمخلوق .

– البداية ما هى إلا تمهيد من العبد المسلم بذكر الله ، بصفات التنزيه والتمجيد وهى مرحلة خالصة له تعالى .

– مرحلة وسطى يقع فيها الاشتراك ، حيث السؤال من العبد ، والاستجابة من الرب فقد حدد العبد معتقده وطلب من القادر الاستعانة والتوفيق ، فلبى طلبه ، ورسخ إيمانه .

– وتأتى المرحلة الختامية ، وقد شارف العبد على نهاية الطريق ، وحصل على مقام الإحسان ، واهتدى بنور الله ، وأنعم برؤيته تعالى ، وحصل على وجوده ، وأصبح من

(١) القاشانى (عبد الرازق) : شرح فصوص الحكم (مطبعة البابى الحلبى ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٦٦) ص ٥٩ .

المنعمين المقربين ، فغاب عن نفسه وعن كل ما سوى الله ، إنه « الفناء الصوفى » ولذلك تعتبر الفاتحة أساسية فى الصلاة .

ونلاحظ أن الصلاة وإن كانت تقوم على الذكر القلبى ، والتأمل ، والفناء فى الله فهى تختلف عن أى طقوس فى أى ديانة ؛ لأنها تفقد جانبها الظاهرى ؛ بل هى محددة بشكل خاص تتم به ، فالصلاة تجسد من خلال القالب الشرعى ، المعانى الروحية ، والمشاهدة والتجلى الإلهى .

رابعا : المعانى الذوقية لأعمال الصلاة :

وبعد أن تعرضنا لتفصيلات الشيخ الأكبر ، للمعنى الذاتى للصلاة ، وما تحمله من علاقات بين الخالق والمخلوق ، نتناول بعض ما أورده من مدلولات ذوقية خاصة بكيفية أدائها .

(أ) التوجه إلى الكعبة والجبرية فى الإنسان :

يرضح الشيخ الأكبر فى مسألة التوجه إلى الكعبة لحكم الإجماع ، حيث سبقه الفقهاء فى اتفاقهم على أن التوجه للقبلة وهى الكعبة شرط ضرورى من شروط صحة الصلاة . إلا أنه يرى أن الآية الكريمة ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾[١] تدل على معنى آخر ، هو أن الذى يجهل القبلة ، يمكنه الصلاة على حسب ظنه واجتهاده[٢] .

وقد قال « القشيرى » بنفس المعنى السابق ، عندما صرح بأنه فى حالة عدم الإحساس ، وعدم إمكانية التمييز بين الجهات ، فإن الجهات تتساوى ، ويمكن للنية القيام بالترجيح ، وقوله هذا يحتمل عدة معان ، خاصة أنه عول على الإحساس ، وهو جانب شعورى ، وكذلك فى هذه المناسبة يقول : « إن كانت شوارق نجوم العلوم طالعة فقبلة القلوب ، واضحة ظاهرة »[٣] ، بالإضافة إلى قوله : إنه سبحانه قد حول قبلة الصلاة إلى الكعبة ليميز الصادق من المنافق ، هذا فى الظاهر ، أما فى الباطن فإن القلوب واحدة لا تتغير فى مقصودها[٤] ، وهكذا نادى القشيرى بالتوجه إلى القلب ، حيث أنه رمز للكعبة فى الباطن .

(١) سورة البقرة : آية ١١٥ . .

(٢) ابن عربى : الفتوحات ، السفر السادس ، ص ١٥٧ .

(٣) القشيرى : لطائف الإشارات ، جـ١ ص ١١٦ .

(٤) المرجع السابق : جـ١ ص ١٣٣ .

وتأثر الشيخ الأكبر ، بمعانى القشيرى الذوقية ، فقال « فلنجعلن وجهك يلى قبلة القلب بانشراح الصدر »[١] ، حين فسر قوله تعالى : ﴿ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا ﴾[٢] .

وذهب الشيخ إلى أن الله تعالى ، أمر بتحويل القبلة ، حتى يمكن معرفة أصحاب الظاهر ، الذين قيدوا الإله ، وتمسكوا بالجهة والتحديد ، عن من يتابع الرسول – عليه الصلاة والسلام – فى إطلاق التوحيد ، الذى تمكن منهم فى القلب أو الباطن ، واعتبر هذا التحويل رمزاً للعروج والرجوع فى المقامات والأحوال ، وقد تم ذلك على مرحلتين :

- المرحلة الأولى :

التحول من الكعبة إلى بيت المقدس ، وهى صورة العروج من مقام القلب والسر والمكاشفة والمكالمة إلى مقام الروح والخفاء والمشاهدة والمعاينة .

- المرحلة الثانية :

الرجوع إلى مقام القلب ، لمشاهدة الجمع فى عين التفصيل ، ويعتبر نزول بعد عروج وبُعد بعد قرب[٣] .

وإذا كان ابن عربى قد تشابه مع القشيرى ، فى النظر إلى القبلة فى الصلاة ، إلا أنه قد حمل هذا الحكم التعبدى « التوجه إلى القبلة » قضايا فلسفية متشابكة المعنى ، فهو يرى أن تحديد القبلة يعتبر إلغاء لصفة الاختيار عند العبد ؛ لأن « أصل كل ما سوى الله الاضطرار والإجبار ، حتى اختيار العبد هو مجبور فى اختياره »[٤] ، ويستند فى ذلك إلى آيات عديدة من القرآن الكريم ، منها :

- ﴿ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ ﴾[٥] .
- ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا ﴾[٦] .
- ﴿ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴾[٧] .

---

(١) ابن عربى : تفسير القرآن الكريم ، جـ١ ص ٩٤ .

(٢) سورة البقرة : آية ١٤٤ .

(٣) ابن عربى : تفسير القرآن الكريم ، جـ١ ص ص ٩١ – ٩٣ .

(٤) ابن عربى : الفتوحات ، السفر السادس ، ص ص ١٥٨ – ١٦٠ .

(٥) سورة القصص : آية ٦٨ .

(٦) سورة السجدة : آية ١٣ .

(٧) سورة ق : آية ٢٩ .

ويتضح أن سر القدر ، يتمثل فى عدم اعتراض المخلوقات على قضاء الخالق ؛ ولذلك كان شرع الله محدداً فى هذه المسألة والعبادات ، حتى يكون العبد فى تصرفاته تحت حكم الاضطرار ، وهذه المسألة يمكن للعارف أن يتذوقها كشفا فى صلاته ؛ لأن « الصلاة نور » ومناسبة لاستمداد العلم الكشفى .

ويرى الشيخ الأكبر أن الإنسان بطبيعته الخاصة الجامعة بين المادة والروح ، أو بين الحقيقة النورية الإلهية ، والطبيعة النارية[١] ، له القدرة على الجمع بين المفارقات ، بين تحديد القبلة باتجاه معين ، والاعتقاد بوجود الله فى كل مكان ، أى بين الجبر الإلهى ، وحرية الاختيار ، وهكذا يصير الإنسان « مجبراً فى اختياره » ، للأسباب الآتية :

– إن طبيعة وصفات كل موجود تقتضى الجبر ؛ لأن كل شيء مقدر أزلاً فى عينه الثابتة ، وإن كان لا يظهر إلا بحسب ما تقتضيه تلك العين .

– إن الموجودات مظهر من مظاهر الحق ، يتجلى فيها بحسب استعدادها للقبول ، وذلك متعين أزلاً ، فى طبيعة الممكن ، حيث أن الحقيقة الوجودية واحدة .

ومما لا شك فيه ، أن هذه الجبرية ليست مادية ميكانيكية ؛ بل هى نوع من الانسجام الأزلى يشبه ما قال به ليبنتز – فيما بعد – من أن الله قلب جميع الوجوه الممكنة ليختار أفضل عالم ممكن تتحقق فيه الحكمة الإلهية السامية[٢] ، بالإضافة إلى أن جبرية الشيخ الأكبر ، لا تمت بصلة إلى جبرية غيره من المسلمين ، حيث أن مذهبه يقوم على وحدة الحقيقة الوجودية ، وأن هناك تزاوج بين القوانين الإلهية والطبيعية ، وهى إلهية من حيث أن الله صاحب الأمر والتقدير ، وطبيعية من حيث الاستعداد للطلب والقبول ، وبين وجهى الحقيقة انسجام أزلى ، يقدره الصوفى بذوقه ، فيتقبل قضاء الله وقدره برضاء مطلق ؛ وبذلك يتخلص من العبودية الشخصية للنفس ، ويتحقق بالوحدة الذاتية مع الحق ، ويصير عبداً محضًا له تعالى[٣] .

---

(١) ابن عربى : فصوص الحكم ، جـ١ ، ص ٢١٥ وكذلك تعليق د. عفيفى ، جـ٢ ، ص ص ٢٧٣ ، ٣٢٨ .

(٢) قاسم (د. محمود) : محيى الدين بن عربى وليبنتز (مكتبة القاهرة الحديثة ، ط ١ ، ١٩٧٢) ص ١٦١ .

(٣) عفيفى (د. أبو العلا) : التعليق على فصوص الحكم ، جـ٢ ، ص ٢٢ ، ٢٩ ، ٢٢٣ .

(ب) المعانى الذوقية للركوع والسجود :

الركوع والسجود ، عملان بارزان فى إقامة الصلاة ، ويأتى ذكرهما مرات عديدة ، فى القرآن الكريم . . قال تعالى :

- ﴿ وأقيمُوا الصَّلاةَ وآتُوا الزَّكَاةَ وارْكَعُوا مَعَ الراكعينَ ﴾[1] .

- ﴿ . . . أنْ طَهرَا بَيْتِى للطَّائفينَ والعَاكفينَ والرُّكَّعِ السُّجُود ﴾[1] .

- ﴿ . . . تراهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلاً منَ اللَّه وَرضوانًا ﴾[1] .

وعند إضافة القيام إلى الركوع والسجود ،تكون الصلاة قد جمعت كافة الحركات ، ولهذا المعنى إشارات ولمحات ، فالحركات المختلفة تمثل صور الكائنات ذات الحركة ، ومن الناحية الوجودية تماثل الحركات الثلاث ، التدرج الوجودى من الغيب إلى الشهادة ، ويمكن عرض شرح القاشانى لذوق الشيخ الأكبر عن هذه التماثلات فى النقاط التالية :

١ - قيام المصلى عبارة عن حركة مستقيمة ، وهى أكمل فى الإنسان ، بالإضافة إلى أنها من الناحية الوجودية ترمز إلى الإبداع الإلهى .

٢ - ركوع المصلى عبارة عن حركة أفقية ، وهى أكمل فى الحيوان ، وتعبر عن التجلى الإلهى .

٣ - سجود المصلى عبارة عن حركة منكوسة ، وهى أكمل فى النبات ، وتعبر عن التكوين[4] .

ويستخدم الشيخ الأكبر ، الركوع والسجود ، كمقامين ، يؤديان إلى الوحدة ، فيذهب إلى أن الركوع يبدأ بالترقى لمقام الرضا ، وبالسجود يكون الواصل فى فناء الوحدة[1] ، أو بمعنى آخر ، الركوع هو مقام محو صفات البشرية ، تمهيداً للسجود ، والذى يرمز إلى إتمام فناء الذات[1] .

---

(١) سورة البقرة : آية ٤٣ .

(٢) سورة البقرة : آية ١٢٥ .

(٣) سورة الفتح : آية ٢٩ .

(٤) القاشانى : شرح فصوص الحكم ، ص ٣٤٢ .

(٥) ابن عربى : تفسير القرآن الكريم ، جـ١ ص ٤٤ .

(٦) المرجع السابق : جـ١ ص ٥١٠ .

ومما سبق يتضح أن ابن عربى جعل الركوع والسجود ، مقامين مترابطين ومتصلين ، ومما لا شك فيه أنه لم يغب عنه ، إنهما من المقامات الإلهية فى الطريق إلى البُشرى ، لقوله تعالى : ﴿ التَّائبُونَ العَابدُونَ الحَامدُونَ السَّائحونَ الرَّاكعُونَ السَّاجدُونَ الآمرُونَ بالمَعْرُوف والنَّاهُونَ عَن المنكَر والحَافظُونَ لحُدُود اللَّه وَبَشّر المُؤْمنينَ ﴾[1] .

ورغم أن الركوع والسجود مرتبطان شرعًا وذوقًا ، إلا أن ابن عربى له بعض الإشارات الخاصة ، لكل منهما على حدة ، ويمكن إيجازهما فيما يلى :

١- الركوع :

يشير الركوع إلى التذلل ، والخشوع ، والتجرد ، والخضوع ، والإذعان لتأثير الأسماء الإلهية ؛ ولهذا فالراكع الذى يبلغ مقام تجلى الصفات ، ينال كمال مرتبة الرضا .

ويرى الشيخ الأكبر ، أن العارف الواصل له مشهد خاص ؛ لأنه يتصرف حسبما تقتضى أحكام المواطن ، فهو يترك حاله لله يدبره ، فإذا قام فى موطن يغلب عليه غمرة الإيمان والجبروت والعظمة ، فلا بد أن يظهر تأثيرها على العارف ، ولا يصير هناك مجال للخضوع ، حيث يصير الراكع هو الاسم الإلهى المهيمن على العبد ، وراكعًا تحت تأثير غيره من الأسماء ، فيكون المشهد « انحناء حق لحق » ، والمشهد الذوقى السابق لا يناله إلا الأولياء عند تحققهم بأن العالم كله مظاهر للأسماء الإلهية[2] ، وعن ذات المشهد عبر الجيلى متأثرًا بالشيخ الأكبر ، فقال « الركوع إشارة إلى شهود انعدام الموجودات الكونية تحت وجود التجليات الإلهية »[3] .

٢- السجود :

يدل السجود على الذل ، فى جانبه اللغوى والقرآنى ؛ ولكن ماذا يحوى من تأويلات فى جانبه الذوقى عند الشيخ الأكبر ؟ .

يرى الشيخ أن السجود لا يكون إلا عن تجل وشهود ؛ لأن الساجد لا يسجد إلا تحت تأثير اسم إلهى يظهر حكمه على العبد ؛ ولهذا ثنى الله تعالى السجود ، تمييزاً عن كل أفعال الصلاة ، لشرفه فى حق العبد[4] .

---

(١) سورة التوبة : آية ١١٢ .

(٢) ابن عربى : الفتوحات ، السفر السادس ص ٣٧١ وأيضًا جـ٢ ص ٣٤ .

(٣) الجيلى : الإنسان الكامل ، جـ٢ ص ٨٨ .

(٤) ابن عربى : الفتوحات ، جـ٢ ص ٣٤ .

وكعادة الشيخ فى إقامة التماثلات العددية ، نجده هنا يماثل بين الأعضاء السبعة المستخدمة فى السجود وهى : الوجه ، واليدين ، والركبتين ، وأطراف القدمين ، وبين الصفات الإلهية السبع وهى : الحياة ، والعلم ، والإرادة ، والقدرة ، والكلام ، والسمع ، والبصر ، ويرى أنه لا تجوز عند الفقهاء الصلاة إلا بالسجود على الأعضاء السبعة التى ذكرناها ، كذلك فإنه لا يصح ذوقًا أن ننقص أى صفة أو نسبة من الصفات الإلهية ؛ لأن نقص صفة واحدة يبطل الجميع ، والله كامل بصفاته[1] .

وعندما يتناول الشيخ الأكبر تفسير قوله تعالى : ﴿ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِب ﴾[2] فإنه يصل بين التوحيد والسجود ، ويعتبر السجود رمزًا ظاهرًا ، لملازمة التوحيد لَلعبد ، والاقتراب منه سبحانه ، والفناء فيه ، بدءًا بالفناء فى الأفعال ، ثم فى الصفات ، وأخيرًا فى الذات ، فيبقى العبد به تعالى[3] ، وعن هذا المشهد يقول :

إذ صـحـت عـزائمنا اتحـدنا	ونبنا بالصـفـات المحـدثات
عن الذات المقـدسـة التى لم	يدنسـها العيـون بالالتـفـات[4]

وهكذا يصير السجود ، عند ابن عربى ، عبارة عن « قربان لله للتحقق فى فناء الوحدة بالبقاء بالذات الإلهية المنزه »[5] .

ويذهب ابن عربى فى تعريفه للسجود ، إلى القول بأن السجود من كل ساجد مشاهدة أصله ، الذى هو غيب ، من ثلاثة جوانب ، هى :

- سجود الجسم إلى التربة التى هى أصله .
- سجود الروح إلى الروح الكلية التى صدر عنها .
- سجود السر لربه الذى به نال المرتبة .

وبهذا يتحقق العبد الساجد من أنه لا بقاء له إلا بوجود الأصل ، وأنه لا بقاء للعالم إلا بالله[6] ، وبسبب تميز مرتبة العبد القائمة على حقيقتين ، إحداهما كلية والأخرى

(١) المرجع السابق : السفر السادس ص ٣٧٢ .
(٢) سورة العلق : آية ١٩ .
(٣) ابن عربى : تفسير القرآن الكريم ، جـ ٢ ص ص ٨٢٩ - ٨٣٠ .
(٤) ابن عربى : تنزل الأملاك ق ٤٠ .
(٥) ابن عربى : تفسير القرآن الكريم ، جـ ١ ص ٨٤ .
(٦) ابن عربى : الفتوحات ، جـ ٢ ص ص ١٠١ - ١٠٢ .

جزئية ، فعليه سجدتان ، وفى هذا المعنى يقول الشيخ : « فاسجد له من حيث كليتك ، سجود العالم كله ، فتجدك قد استوفيت حقائق سجودهم فى سجدتك . . « السجدة الكلية » . . واسجد له أيضًا السجدة الثانية التى لا تعم وهو « سجود الاختصاص » فلا يناديك فى هذه السجدة إلا بما تختص به خاصيتك التى لا مشاركة فيها ، ولا يقبل السجود الخاص إلا فى الصلاة ، وهو سجود القلب ، وسجود كل قلب على حد علمه ، وعلمه على حد ما يتجلى له »[1] .

ومما سبق يتضح أن هناك سجدتين للعبد ، تعبران عن علاقة الخالق بالمخلوق ، ولكليهما مفهوم خاص ، وهما :

١ - السجدة الكلية أو السجود الكلى ، وهو يشير إلى سجود العبد ، من حيث أنه عالم صغير ؛ ولكنه يحوى كل حقائق العالم .

٢ - سجود الاختصاص أو سجود القلب ، وتعنى سجدة العبد حال فنائه بالحق ، وهنا يقارن ابن عربى بين سجود الوجه ، وسجود القلب ، من حيث الجهة والديمومة : فسجود الوجه لجهة الكعبة ، وسجود القلب له تعالى دون سواه وبلا أثر لكثرة ، وسجود الوجه له زمن محدد ، يرفع بعده ، على حين أن سجود القلب يتصف بالديمومة ؛ لأن قبلته دائمة ، ولا قيام للقلب من سجدته أبدًا ، فسجود القلب فى الواقع الصوفى هو شهود دائم للحق تعالى[2] .

(جـ) مفهوم الوقت :

إنَّ الوقت كما يعرفه ابن عربى ، هو فرض مقدر فى الزمان ، وهذا التقدير لا يقبل وجود عين ما يقدر ، وبهذا فالوقت ما هو إلا فرض ، سواء كان لعبادة أو غيرها[3] .

(١) ابن عربى : الشواهد (مخطوط ، دار الكتب المصرية ، رقم ١٤٥١ تصوف طلعت) ق ٤٠ ب .
(٢) ابن عربى : الفتوحات ، جـ ٢ ص ١٠٢ ، جـ ٣ ص ٣٠٢ ، جـ ٤ ص ١٨٩ ، وراجع : الحكيم (د. سعاد) : المعجم الصوفى ، ص ٥٦٣ .
(٣) ابن عربى : الفتوحات ، السفر السادس ، ص ٥٤ وما بعدها .

ومما سبق تكون كل المسميات التى تشير إلى أوقات معينة مثل ، الليل ، والنهار ، واليوم ، والشهر ، والسنة ، وتحدد بالساعات وكسورها ، كل ذلك لا وجود له فى عينه ، فكلها نسب وإضافات ؛ ولكن الموجود عين الفلك والكواكب ، والتى بها تحدد الأوقات ، لا عين الوقت والزمان ؛ وبذلك يصير الزمان أمر متوهم فرضت فيه أوقات ؛ وهنا ينبهنا ابن عربى إلى أنه يجب أن نعى أن الأزل الذى نعتبره لله ، ليس له امتداد ، كما نتوهم ذلك فى الزمان ، فما الأزل إلا إشارة إلى نفى الأولية لله تعالى ، بمعنى « لا أول لوجوده ؛ بل هو عين الأول » ، ومن ثم يقدر الحق الأشياء أزلاً يوجدها أزلاً ، بالإضافة إلى أن الممكن محال أن يتصف بالوجود أزلاً ، وقد كان معدومًا ، فإنه موجود عن موجد أوجده « فمن المحال أن يكون للعالم أزلى الوجود ، ووجوده مستفاداً من موجده ، وهو الله تعالى »[1] . فالأزل وصف سلبى ، ولا مجال للقول بقدم العالم .

أما بخصوص وقت الصلاة ، فيرى الشيخ الأكبر أنه ينقسم إلى قسمين :

١ - وقت معين وهو على قسمين:

(أ) قسم « مخلص » ويقع وسط الوقت الموسع فى الصلوات كلها .

(ب) قسم « مشترك » وهو الوقت الذى بين الصلاتين ، كالظهر والعصر وغيرها .

٢ - وقت غير معين ، وهو وقت تذكر الناس ، واستيقاظ النائم .

ولكن هذا التقسيم الظاهرى ليس للعارف ؛ لأن العارف دائم الصلاة ، والمناجاة ، قائم بالله ، وحركاته وسكناته بالله ؛ ولهذا « فما عنده وقت معين ، ولا غير معين ؛ بل هو صاحب الوقت »[2] .

والعارف الذى له المشهد السابق ؛ لكى يكتمل مقامه ، لا بد له الجمع بين الشريعة والحقيقة ، أى يجمع بين ما هو فرض شرعًا ، وما تطوع به من نفسه ، حسب حاله ، وبذلك يكون للعارف مقامين :

- عارف لم يفرق بين الأوقات ، دائم الحضور ، مستغرق فى الحال .
- عارف من أهل الحضور ؛ ولكنه يعلم ، أن أسماء الحق تختلف على القلوب ، وهو « العارف الكامل » ، الذى يستمد العلم مع كل نفس وزمان من التجلى الإلهى .

(١) المرجع السابق : ص ٦٠ .
(٢) المرجع السابق : ص ٦٣ .

وهكذا تكون للأوقات الزمانية اعتبارات معنوية فالوقت المخلص يشير إلى الأسماء الإلهية التى تدل على وجه واحد مثل « الحى » و « العلم » ، والوقت المشترك يشير إلى الأسماء الإلهية التى تدل على وجهين وأكثر ، مثل الحكيم فإن له وجها إلى « العالم » ووجهًا إلى « المدبر » ، ومن هذا المعنى يربط العارف بين الأوقات الظاهرة والأوقات المعنوية ؛ ليصير له « مقام الكمال »[1] .



(١) المرجع السابق : ص ص ٦٣ - ٦٥ .



الفصل الثالث

حكمة الزكاة

(١) مدخل إلى فلسفة الزكاة

(أ) مفهوم الزكاة فى اللغة والدين :

الزكاة ركن هام من أركان الدين ، ويأتى ذكرها كثيراً بالآيات القرآنية مقترناً بالصلاة ، لما لها من أهمية كبرى فى الشريعة الظاهرة ؛ ولذا فقد لزم أن يكون لها مقابلاً عند الصوفية فى ذوقهم . . فما هو هذا المعنى الباطن للزكاة عند الصوفية الذى يدرجونه فى فقه الباطن حتى تكتمل به وليتقابل مع فقه الظاهر ؟

ونبدأ بمعنى الزكاة لغويًا ، فنجد لسان العرب[١] ، يقول عن الزكاة أنها تعنى : النماء ، والصلاح ، لقوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ ﴾[٢] ، وتعنى أيضًا صفوة الشىء ، والتصدق ، وزكاة المال ما أخرجَته منه لَتطهرهَ به . . وكل هذه المعانى أشار إليها القرآن الكريم والحديث الشريف .

وقد فرضت الزكاة كتشريع متكامل بعد بلوغ المجتمع الإسلامى غايته من رسوخ العقيدة تحقيقًا لأهداف كثيرة منها : تهذيب النفس ، والتغلب على أهوائها وشهواتها ، والذى منها حب المال ، وكذلك معالجة آفاتها كالبخل والشح ، لقوله تعالى : ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ . . . ﴾[٣]

وتعد الزكاة وسيلة عون للفقراء والمحتاجين والمساكين ، ليس بغرض الشفقة ؛ ولكنها نوع من العدالة الإلزامية ، لتحقيق التضامن الاجتماعى ، ودليل على الارتباط بين الجوانب الروحية والاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية بالإضافة إلى أن الزكاة تحمل فكرة الخلافة والأمانة ، حيث الإنسان لا يستطيع التصرف فى المال الذى لديه على هواه لأنه مستخلف عليه ومأمور بالإنفاق منه ، لقوله تعالى : ﴿ . . وأنفقوا مما جعلكم مُّستَخْلَفِينَ فيه . . ﴾[٤]

---

(١) ابن منظور : لسان العرب ، جـ٣ ص ١٨٤٩ .
(٢) سورة المؤمنون : آية ٤ .
(٣) سورة التوبة : آية ١٠٣ .
(٤) سورة الحديد : آية ٧ .

والزكاة أولاً وأخيراً صلة بين العبد وربه ، حيث الإلزام بالطاعة لأمر الله مصداقًا لقوله تعالى : ﴿ وأقيموا الصَّلَاةَ وآتُوا الزَّكَاةَ وارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴾[١]

ونلاحظ أن تشريع الزكاة فى الدين الإسلامى ، لا يضاهيه أى نظام بالديانات الأخرى ، والذى إن وجد بها نظام ، فالمقصود به هو تقديم الصدقة Alms ، كمساعدة للفقراء ، بدافع ذاتى ، فلا توجد فكرة الإلزام الإلهى ، أما فى الدين الإسلامى فالزكاة لها أسسها وقواعدها وقوانينها المحددة الملزمة لكافة المسلمين المستوفين لشروط أدائها ؛ ولذلك فإن الإسلام – على ما يرى سيد أمير – « قد جسد مشاعر المسيح ، وكساها لحمًا ودمًا بأن جعلها قوانين محددة »[٢] .

(ب) تأويل الزكاة عند الشيعة :

عندما تتناول المعانى الباطنية للزكاة عند الشيعة عامة ، معتدلين وغلاة ، نميز ثلاث مقولات متداخلة ، ولا يمكن فصلها عن بعض تمامًا ؛ لأنها تعبر عن مذهب له آراء وأفكار مخصوصة ، ونعنى بهذه المقولات ، التأويل ، والرمز ، والتعبير عن المراتب الدينية .

بالنسبة للجانب التأويلى ، لا خلاف فيه ؛ لأن « المال » يتم تأويله عند الشيعة بـ « العلم » ، ومن ثم يكون زكاته تطهير الجهل الذى يعتبر فى نظرهم جنابه ، وكما أن إخراج المال يعتبر عونًا على المعاش للفقراء ، كذلك إخراج العلم إلى الجهال ؛ ليكون لهم به الحياة والفوز والنجاة ، بالإضافة إلى أن إخراج زكاة العلم فيه إقامة للأمناء والهداة ، فالوحى لديهم يعتبر زكاة للرسول – عليه الصلاة والسلام – والأئمة زكاة الوصى ، واللواحق زكاة الإمام[٣] . . وهذه إشارة إلى انتقال العلم وتسلسله فى مراتب محددة .

---

(١) سورة البقرة : آية ٤٣ ، ويرجع إلى المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ص ٣٣١ .

(٢) سيد أمير على : روح الإسلام ، ص ١٩٧ ، ويرجع إلى :
الندوى : الأركان الأربعة ، ص ١٣٥ ، ١٤٦ .
جارودى : نداء إلى الأحياء ، ص ٢٠٨ .

(٣) السجستانى (أبو يعقوب) : الافتخار ، ص ١٢١ ويرجع إلى :
عبدان القرمطى : شجرة اليقين ، ص ٨٠ .
الديلمى (محمدين حسن) : بيان مذاهب الباطنية وبطلانه ، ص ٤٦ .

ويذهب « المؤيد » – الداعى الإسماعيلى – إلى القول بنوعين للعطاء : النوع الأول : يفيد الأجسام من أعراض الدنيا . إنه المال المخصص فى مال العبد ، والذى هو عطية من الله ، ليعطيه للفقراء . أما النوع الثانى : فهو يفيد الأرواح من علوم الآخرة ، ويذهب إلى أن صاحب المال والعطاء بالحقيقة هو رسول الله الذى شرع الشريعة ، وأقام معالم النجاة ، ثم الأئمة من ذريته[١] .

وقد استخدم مفكرى الشيعة « الرمز » بكثرة ، فنجد « السجستانى » يربط بين الحيوانات التى يجب الزكاة عنها شرعًا ، وبين مراتب القيادات الدينية الشيعية . . فالإبل عنده ترمز إلى الناطق ، من حيث قدرته وقوته على نيل فوائد الملكوت وحملها ، والبقر يرمز إلى الأساس من حيث حرث الدين وزراعة العلوم التأويلية ، والغنم يرمز إلى المتمون ، حيث أنهم غنيمة للمؤمنين[٢] . . وهكذا استخدم الصفات المشتركة بين الرمز والمرموز ليقيم هذه الرابطة ، والتى يمكن الاختلاف فى مدى معقوليتها .

ويمكن أن نضيف أن الشيعة اهتمت اهتمامًا خاصًا « بإمام الزمان » الذى ندفع له الزكاة ، أو من ينوب عنه ، ليعطيها لمن يستحقها بواسطته ، وذلك فى الظاهر ، أما فى الباطن ، فإن طهارة كل عصر تكون عند ذلك الإمام الذى يتولى عملية التطهر والتزكية[٣] ، وهكذا جعلت واسطة بين الحق والخلق فى العبادة ، ولا واسطة فى الإسلام كما نعلم .

(جـ) مفهوم الزكاة عند الزهاد والصوفية :

الحقيقة أنه لم يتناول الزهاد والصوفية الأوائل الجانب الباطنى للزكاة بالتفسير والتأويل فقد كانت محصلة أقوالهم ، تدعو إلى التصدق والجود ، وتشير

---

(١) الشيرازى (المؤيد فى الدين) : المجالس المؤيدية ، ص ٨٧ .

(٢) السجستانى : الافتخار ، ص ١٢٢ ، ويرجع إلى :
– النعمان : تأويل الدعائم ، ص ص ١٢٠ – ١٢٤ .

(٣) النعمان : تأويل الدعائم ، ص ٩٦ .

بشكل خاص إلى الزهد والفقر(*) اللذان هما من المقامات الأساسية فى الطريق الصوفى .

ولكن بدأت بعض المبادرات الهامسة ، منذ أواسط القرن الثانى الهجرى ، تدعو إلى أن روح أحكام الشريعة وباطنها ، أهم من صورتها وظاهرها[1] ، وقد أخذ هذا الرأى فى الزواج موازيًا لنضوج الفكر الفلسفى والشيعى .

وإذا نظرنا إلى الأقوال الكثيرة التى جاء ذكرها فى رسالة القشيرى ، وتذكرة الأولياء وطبقات الصوفية ، وكشف المحجوب ، وغيرها من الكتب الجامعة للآراء والأقوال . نجد أن بعض هذه الأقوال تثبت وتدلل على الرأى السابق .

ومن هذه الآراء ، ما قاله بشر الحافى (ت ٢٢٧ هـ) فى جوابه على رجل قال له :

إننى أملك ألفى درهم ، أريد تزكيتها لأنى عازم على الحج ، فقال له بشر : أنت ذاهب للتفرج ، فإذا كنت ذاهبًا مرضاة لله فاذهب واقرضها لشخص أو إعطها ليتيم أو لرجل خالى الوفاض فإن راحة قلب مسلم أفضل من مائة حجة ، قال : أرى رغبة فى

(*) الزهد هو : خلق إنسانى يعم الباطن ثم ينعكس على الظاهر ، وهو من المقامات التى يتصف بها العبد إلى حين موته ، أما فى حالة كشف الغطاء عن عين العبد . لا يزهد فيما خلق له ، ويعبر ابن عربى عن هذا المعنى قائلاً : « لو رأيت الحق لم تزهد فإن الله ما زهد فى الخلق . . . » (الفتوحات ، المجلد الثانى ص ١٧٨) ، ويراجع :
المعجم الصوفى : ص ٥٥٣ .
أما الفقر : فقد كان ينظر إليه عند أوائل الزهاد والصوفية على أنه فقر سلوكى ، أما ابن عربى فقد جمع بين الفقر السلوكى والفقر الوجودى ، الذى هو صفة ذاتية للممكن . إنه فقر عام واجب ، أما الفقر السلوكى فهو فقر خاص عرضى ، وهو يشير إلى شهود الفقر الوجودى الذى يستطيع العارف تمييزه ، وهذا الفقر الخاص هو سلوك نفسى ومجاهدة ، وبه ينال العبد القرب الإلهى ، وعنه يقول ابن عربى : « . . فمن أراد منكم صحبتى فعليه بالفقر ثم فقر الفقر عن فقر الفقر فإذا تم فقرهم فلا هم إلا أنا . . » (الرسالة الغوثية ، مخطوط ، ق ٥٣ ب) ، ويراجع : المعجم الصوفى ، ص ص ٨٨٤ - ٨٨٦ .

(١) غنى (الدكتور قاسم) : تاريخ التصوف فى الإسلام ، جـ١ ص ص ٥٦ - ٥٧ .

الحج فى نفسى أقوى ، فقال بشر : لأنك لم تحصل هذا المال بطريق حلال فلذلك لا يستقر لك قرار إلا بصرفه فى غير وجوهه[1] .

ويقال : إن معروف الكرخى (ت ٢٠٠هـ) ، وهو متعبد زاهد عازف عن الدنيا ، قد بلغ من زهده أنه أراد أن يتصدق بثوبه الوحيد كى يخرج من الدنيا عاريًا كما أتى إليها[2] .

ورغم أن الصوفية يبغضون الحرص على المال ، ويتصفون بالكرم والجود ، فإن ذلك لا يعفيهم من العلم بشروط ونصاب الزكاة ، وفى ذلك دليل ، فقد أراد أحد علماء الظاهر أن يمتحن « الشبلى » فسأله ما هو نصاب الزكاة ؟ فقال الشبلى : متى وجد الحرص والمال فادفع خمس دراهم عن كل مائتى درهم ونصف دينار عن كل عشرين دينارًا ، هذا بالنظر لمذهبكم ، أما مذهبى فإنه لا يلزم الإنسان أن يملك أى شىء وبذلك يخلص من شغل أداء الزكاة ، فسأله العالم : ما هى حجتك فى هذه المسألة ؟ فقال له : حجتى فيها أبو بكر الصديق الذى دفع كل ماله ، ولما سأله رسول الله - صلى الله عليه وسلم : ما خلفت لعيالك ؟ فقال : الله ورسوله[3] ، فالعلم بشروط وأحكام الشريعة ، فريضة واجبة عند الصوفية ، وإن كانوا فى مقام الزهد .

وقد تناول الصوفية أحكام وشروط الزكاة بالتفسير والرأى ، فنجد القشيرى يقول : بأن كل شىء له زكاة ، حتى الدار لها زكاة ، استنادًا إلى حديث للرسول - صلى الله عليه وسلم - يقول فيه : « لكل شىء زكاة ، وزكاة الدار بيت الضيافة » ، وحاول القشيرى أن يضيف بعض الإشارات الصوفية ، فقال بزكاة النعم كلها ؛ بل وكذلك الهمم ، واستشهد شعرًا :

كل شىء له زكاة تؤدى ... وزكاة الجمال رحمة مثلى

(١) القشيرى : الرسالة ، جـ٢ ص ٦٠ .

(٢) المرجع السابق : جـ١ ص ٦٨ .

(٣) الهجويرى : كشف المحجوب ، ص ٣٧٧ .

(٤) القشيرى : الرسالة ، جـ٢ ص ٥١٠ ، وراجع :
الهجويرى : كشف المحجوب ، ص ٣٧٦ .

وهكذا لابد لصاحب الهمة(*) أن يفيض من زوائد هممه ولطائف نظره على مريديه وتابعيه[1] .

ويطالعنا « الهجويرى » على حقيقة الزكاة فيقول : « الزكاة فى الحقيقة هى الشكر على وصول النعمة والشكر يلزم أن يكون من جنس المنعم وعلى ذلك ، فالصحة هى نعمة من نعم الله تعالى ، وعلى كل عضو من أعضاء الإنسان تجب زكاة مفروضة لذلك فأصحاء الأبدان يلزمهم أن يشغلوا أعضاءهم بعبادة الله ولا يعرضوها للهو واللعب حتى يؤدوا زكاة عافيتهم كاملة وزد على ذلك أن لكل نعمة باطنة زكاة وهى لا يمكن حصرها لكثرتها ومنها الشكر ظاهراً وباطناً على هذه النعمة بقدر قيمتها ، فإذا عرف الإنسان أن الفضل الذى أكرمه الله تعالى به ليس بمحدود لزمه أن يشكره بلا حد بواسطة الزكاة »[2] .

والنص السالف لا يحتاج إلى تعليق ، فهو يحمل الكثير من المعانى الأخلاقية ، والدعوة للسمو الروحى ، والاشتغال بالعبادة ، وأخيراً يقيم صلة بين الظاهر والباطن ، ويعطى مدلولاً شاملاً للزكاة .

ولم يظهرنا « أبو طالب المكى »[3] على تعريف دقيق أو تحليل باطنى للزكاة ، كما فعل « الهجويرى » ثم « الغزالى » الذى يقدم لنا تفسيرات تفصيلية للجوانب الباطنية للزكاة مع تكاملها بالجوانب الظاهرية .

يقول « الغزالى » بوجوب الزكاة ، وأنها تمنع العذاب فى القبر[4] ، وأنها إذا كانت ظاهريًا على المال فهى باطنيًا على كل أجزاء الإنسان ظاهراً وباطناً[5] ، وفى هذا قد تأثر بالنص السالف للهجويرى ، وقد تأثر بهما ابن عربى بعد ذلك .

(*) يعرفها ابن عربى بقوله : « إن من الخواطر . . ما يعرض لنيل رتبة فإذا تمكن سمى همة (شجون المشجون ، مخطوط ، ق ٣ ب ، ٤ أ) ، وقال عنها أبو بكر الطمستانى عندما سأله رجل أن يوصيه « الهمة ، الهمة : فإنها مقدمة الأشياء ، وعليها مدارها وإليها رجوعها » (طبقات الصوفية ، ص ٤٧٤) .

(١) القشيرى : لطائف الإشارات ، جـ١ ص ٨٦ .

(٢) الهجويرى : كشف المحجوب ، ص ٣٧٧ .

(٣) راجع قوت القلوب : جـ٢ ص ص ١٠٦ - ١١٣ .

(٤) الغزالى : مكاشفة القلوب (مكتبة نصير ، القاهرة ، ط ١ ١٩٧٨) ص ٨٥ .

(٥) الغزالى : منهاج العارفين (رسائل الغزالى ، ضمن الجزء الأول ، مكتبة الجندى . القاهرة) ص ٩٢ .

وفى كتاب « إحياء علوم الدين » يقول الغزالى بأن على مؤدى الزكاة أن يراعى خمسة أمور هامة[1] هى :

١ - أن يسبق أداء الزكاة المفروضة النية القلبية .

٢ - يجب عدم تأخر الزكاة عن ميعادها .

٣ - يجب أن تخرج الزكاة من جنس الأصل .

٤ - يجب عدم نقل الصدقة من بلد إلى آخر .

٥ - يجب أن تقسم الزكاة بعدد الأصناف المستحقة وتوزع عليهم .

ويحلل « الغزالى » الأمر الثالث ، فيذهب إلى أن واجبات الشرع ثلاثة أقسام هى :

- **القسم الأول :** يشير إلى التعبد المحض ، الذى لا دخل للمنافع فيه ، مثل رمى الجمار فذلك ابتلاء بالعمل ، وظهور لعبودية الإنسان بفعل أعمال غير واضح معناها ولا تعقل .

- **القسم الثانى :** يدل على ما قصد به منفعة معقولة للعباد ، كقضاء دين ، أو رد ما ليس للإنسان .

- **القسم الثالث :** وهو المركب من الأول والثانى ، العبودية لله ، وحظ العباد ، ففيه يجتمع رمى الجمار (لا تعقل) ، وحظ رد الحقوق (تعقل) ، والزكاة مثال ذلك ، فهى تجمع بين اللامعقول والمعقول .

والمعقول هو حظ الفقير من الزكاة ، أما حق التعبد فيكون فى اتباع التفاصيل الخاصة بشروط الزكاة ، والتعب فى تمييز أجناس المال وإخراج حصة كل مال على حدة .

ويضيف « الغزالى » إلى ما سبق ، قوله بوظائف ثمانية ، هى عبارة عن آداب باطنة للزكاة[2] وهى :

١ - أن الزكاة قد جُعلت من أركان الإسلام مع أنها تصرف مالى ، وليست من عبادة الأبدان .

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين ، جـ١ ص ٢٢٠ .

(٢) المرجع السابق : جـ١ ص ٢٢٢ .

٢ – التعجيل بأداء الزكاة من وقتها ، وفى ذلك إسراع بالسرور للفقراء ، وتفاديًا لعوائق الزمان .

٣ – أن تعطى الزكاة فى السر ، وذلك تحوطًا وبعدًا عن الرياء والسمعة .

٤ – أن تعطى الزكاة علنية إذا كان فى ذلك ترغيبًا للناس بالاقتداء .

٥ – أن لا يعقب الصدقة منًا أو أذى .

٦ – أن تستصغر العطية .

٧ – انتقاء أجود المال وأطيبه إلى النفس .

٨ – أن يختار المتصدق لصدقته من تزكو به الصدقة .

وفى تفسير الوظيفة الأولى ، يربط « الغزالى » بين التوحيد والزكاة فى تحليل دقيق ، فيقول بثلاثة معانى للوظيفة الأولى هى :

المعنى الأول :

إن التوحيد هو التلفظ بالشهادة وتعنى إفراد المعبود ؛ ولكى يتم الوفاء بالتوحيد ، لا بد أن لا يبقى للموحد محبوب سوى الواحد ؛ لأن المحبة لا تقبل الشركة ؛ وإذا كان التوحيد بالإقرار باللسان قليل الجدوى ؛ ولذلك يمتحن المحب بمفارقة المحبوب ، وبالمثل الأموال محبوبة عند الناس ؛ لأنها سبب تمتعهم فى الدنيا وتمسكهم بالعالم وخوفهم من الموت الذى فيه لقاء المحبوب ، فمن كان صادقًا فى دعواه فى محبوبه يستنزل عن المال الذى هو معشوقه ، وقد قال تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ ﴾[1] . . والآية الكريمة تدل على أن المسامحة بالمال ، أهون من المسامحة بالنفس .

وقد انقسم الناس فى فهم المعنى السابق إلى ثلاث أقسام : قسم صدقوا التوحيد ووفوا بالعهد فتنازلوا عن جميع أموالهم ، وقسم آخر دون السابق حيث أنهم يدخرون ، ولكن ليس للتنعيم ؛ ولكن لصرفه فى أوقات حاجة الناس وفى الخيرات ، وهم لا يقتصرون على مقدار الزكاة ، أما القسم الأخير فيضم الذين يقتصرون على أداء الواجب الشرعى دون زيادة أو نقصان .

(١) سورة التوبة : آية ١١١ .

المعنى الثانى :

إن الزكاة تطهير من صفة البخل ، ومقدار الطهارة موازى لقيمة البذل والفرحة بإخراجه ، والاستبشار بصرفه إلى الله تعالى .

المعنى الثالث :

إذا كانت العبادات البدنية ما هى إلا شكرًا لنعمة البدن ، بالمثل تكون العبادات المالية شكرًا لنعمة المال .

ويتبين من مقارنة الأفكار والمعانى التى قال بها الغزالى بما قاله الهجويرى السابق عليه ؛ تشابه كبير ، وتكرار واضح وخاصة فى تعريف وتحديد الزكاة[1] .

وقد تأثر « الشعرانى » بدوره بكلام « الغزالى » وتفسيراته ، فقال بأن الزكاة هى طهارة للأبدان والأرواح ، وأن الغرض الشرعى منها هو أقل درجات التطهير للأموال .

ويرى « الشعرانى » أن المال له علاقة بقلب مالكه فهو يشده والمال مطيع له ، والذى لا يؤدى الزكاة قد أحب المال الحب كله ، ومال به المال إليه ، وباستغراق الحب فيه ، عبد المال فصار ذليلاً لمحبوبه[2] ، وهذا يماثل ما ذهب إليه الغزالى بأن التوحيد العملى هو القدرة على مفارقة المحبوب .

ويفسر « الشعرانى » الزكاة بأنها هى التخلق بأخلاق الرحمن حيث سبحانه هو خالق السخاء والكرم ، وأن مانع الزكاة قد خالف أخلاق الرحمن وأخلاق أهل الأرض والسموات وجميع المخلوقات والموجودات والفطرة ، من حيث أن الكائنات كلها تؤتى الزكاة ، وأن الوجود كله متعبدًا لله تعالى بالزكاة ، فالوجود كله فقير بعضه إلى بعض . الأرض تعطى للكائنات على ظهرها ، وكذلك النباتات والأشجار والحيوان والبحر والسموات والأفلاك والشمس والقمر والنجوم ، وعطاء كل كائن ما عنده هو زكاته وذلك دائم بدوام وجوده[3] .

(١) Zayas, F : Considerations on AL-Ghazzali/s Pragmatical and Mystical Approach to Zakat . (مقال ضمن كتاب الغزالى التذكارى ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ، القاهرة ، ١٩٦٢) ص ٢٨١ .

(٢) الشعرانى : الفتح المبين فى جملة من أسرار الدين (نشر عبد القادر عطا ، وسماه « أسرار أركان الإسلام » ، دار التراث العربى ، عام ١٩٨٠) ص ص ٤٩ – ٥٠ .

(٣) المرجع السابق : ص ص ٥٣ – ٥٤ .

(٢) المعنى الصوفى للزكاة عند ابن عربى

أولا: الزكاة فى الشريعة والحقيقة:

(أ) باعث الزكاة:

إن الزكاة عند الشيخ الأكبر واجبة، شرعًا وعقلاً وذوقًا، واستند فى ذلك إلى القرآن الكريم والسنة، واجتهد الشيخ، فكانت له آراء فقهية قيمة(*)، إلا أنه جمع بين فقه الظاهر، وفقه الباطن، وعن منهجه يقول:

« فلما علمنا أن الله قد ربط بكل صورة حسية روحًا معنويًا، بتوجه إلهى عن حكم اسم ربانى؛ لهذا اعتبر خطاب الشارع فى الباطن على حكم ما هو فى الظاهر قدمًا بقدم؛ لأن الظاهر منه هو صورته الحسية، والروح الإلهى المعنوى فى تلك الصورة هو الذى نسميه: الاعتبار فى الباطن(١).

وتطبيقًا لمنهجه، قال ابن عربى بباعثين للزكاة(٢) هما:

١ - زكاة الظاهر، وهى مقيدة بالشرع، وباعثها الخوف من العذاب أو الطمع فى الأجر والثواب.

٢ - زكاة الباطن، وباعثها إعطاء ما تستحقه الربوبية من امتثال أمرها ونهيها، لا رغبة فى ثواب ولا رهبة من عقاب.

وهكذا فالزكاة لدى الشيخ تتصل بجانبين، جانب مادى، وآخر روحى، وكل آرائه جامعة بين الجانبين، مثال ذلك قوله بوجوب الزكاة على صاحب الزرع، وليس على صاحب الأرض المؤجرة، وهذا رأى ظاهرى، وتعليله فى الاعتبار أو الباطن، هو أن الزارع فى الحقيقة هو الحق تعالى، والأرض المؤجرة هى نفس المكلف، وينبت منها

(*) يرجع إلى الفتوحات المكية، السفر الثامن ص ٧٣٩ والسفر التاسع ص ٧٠١.

(١) ابن عربى: الفتوحات، السفر الثامن ص ٢١٢، ويراجع: سورة الحشر: آية ٢، النور: آية ٤٤. حيث استمد الشيخ المصطلح من العبرة والاعتبار، وهى مستخدمة فى القرآن الكريم.

(٢) المرجع السابق: السفر الثامن ص ص ٣٢٩ - ٣٣٠.

بحسب ما زرع فيها من بذور الهدى والتوفيق الإلهى، وبذلك يكون الناتج حق لله، وحق للإنسان، ويمكن أن يجتمع فى الأرض حقان، حق من حيث أنها بيد الزارع المسيطر عليها، فيجب عليها الخراج، وحق من حيث أنه زرعها فتجب عليها الزكاة، والمعنى الصوفى لهذا الرأى الفقهى، هو أن العارف إذا زرع الأعمال الصالحة، رأى أن الزكاة حق العمل، لا حق الأرض فأوجب الزكاة فى العمل، ويكون برد الأعمال إلى الله تعالى(١)، وإن كان ابن عربى يرى أن الله هو رب الأرض، وهو الزارع، وهو المؤجر والمستأجر؛ لأنه لا إله إلا هو، ولا فاعل سواه، وما فى الكون إلا تجليات أسمائه، وأنه « على حقائق هذه الأسماء أثبتت الشرائع الإلهية كلها »(٢)، وقد استند ابن عربى فيما أدلى به إلى قوله تعالى: ﴿ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِندِ اللَّهِ ﴾(٣)، وقوله تعالى: ﴿ أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ ﴾(٤).

ويتضح مما سبق، مدى تمسك الشيخ بمنهجه، واستناده إلى الآيات القرآنية، حتى يكون رأيه مقبولاً، بالإضافة إلى إقامته اتصال عضوى بين الزكاة والتوحيد، وخاصة « التوحيد الإرادى »، لقوله بإسناد الأفعال إلى الله تعالى، وأنه لا فاعل ولا مريد على الحقيقة غيره.

(ب) تأويل الزكاة:

فى تفسير وتأويل « ابن عربى » للآيات الكريمة التى ورد بها ذكر الزكاة، لم يذهب أبعد من التطهر والتجرد والسمو.. فقوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ﴾(٥). يفسره بأن المال هو سبب ظهور النفس وغلبة صفاتها، ومادة قواها هواها كما قال عليه - الصلاة والسلام - بأن المال مادة الشهوات، فينبغى للإنسان فى

---

(١) المرجع السابق: السفر الثامن ص ص ٢٥٣ - ٢٥٤.

(٢) المرجع السابق: السفر الثامن ص ص ٢٤٦ - ٢٤٨.

(٣) سورة النساء: آية ٧٨.

(٤) سورة الواقعة: آية ٦٤.

(٥) سورة التوبة: آية ١٠٣.

أول حاله أن يتجرد من الأموال ، لتنكسر قوى النفس ، وتضعف أهواؤها وصفاتها فتتزكى من الهيئات المظلمة التى فيها ، وتتطهر من خبث الذنوب ورجس دواعى الشيطان[1] .

وفى تفسيره لقوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ ﴾[2] لم يخرج عن تفسيره السابق فقد أعطى للزكاة معنى التجرد ، أَى التجرد عن الصفات البشرية المذمومة[3] ، وفى تفسيره لقوله تعالى : ﴿ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ ﴾[4] يكرر ما قاله سابقًا عن التجرد ويزيد المجاهدة فى عملية التجرد عن الصفات المذمومة[5] .

أما عن قوله تعالى : ﴿ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾[6] ، فعندما يتناولها بالتفسير فإنه يربط بين الصلاة والزكاة ، فإن الأولى وهى الصلاة لها صفة الحضور والمراقبة وبها يتم الترقى إلى مقام الروح ، وبالثانية أى الزكاة التى هى ترك وتجريد يتم الترقى إلى مقام القلب[7] .

(جـ) وجوب الزكاة عقليا وشرعيا :

وفى محاولة « ابن عربى » إثبات ، أن الزكاة واجبة عقليا ، يقيم تماثلاً بين « المال » و « الوجود » فهو يرى أن جميع الموجودات ما سوى الله إنما وجودها به سبحانه ، وأنه لا خلاف على ذلك .

وكما أن المال لله ، فالوجود لله ، ومن ثم فزكاة الوجود هو رد الوجود إلى الله تعالى ، وباعتقاده أنه بما تحمله « زكاة الوجود » من معنى ، نكون قد رددنا ما هو لله إلى الله – وهى صفة الوجود – ويصير لا موجود إلا الله . . ، فالمال والوجود ،

(١) ابن عربى : تفسير القرآن الكريم ، جـ١ ص ٥٠٧ .
(٢) سورة المؤمنون : آية ٣ .
(٣) ابن عربى : تفسير القرآن الكريم ، جـ٢ ص ١١٨ .
(٤) سورة النمل : آية ٣ .
(٥) ابن عربى : تفسير القرآن الكريم ، جـ٢ ص ٦١٥ .
(٦) سورة المجادلة : آية ١٣ .
(٧) ابن عربى : تفسير القرآن الكريم ، جـ٢ ص ٦١٥ .

أمانة عند الإنسان ، وهما لله تعالى أصلاً ، وللإنسان بالعرض ، وزكاتهما ردهما لصاحبهما[1] .

وكان لذوق ابن عربى السابق أثر فى الصوفية بعده ، فنجد الجيلى يعرف الزكاة بأنها ، هى إيثار الحق على الخلق ، وهو يقصد إيثار شهود الحق فى الوجود على شهود الخلق[2] ، وإن كان يطور مفهوم الإيثار ؛ ليتخذه سلمًا روحيًا للترقى فى مراتب الوجود[*] .

وأما وجوب الزكاة شرعيًا ، فيتحقق بالنظر فى الآية الكريمة : ﴿ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾[3] ، ويرى ابن عربى أن الوجه فى الآية هو الوجود ، وهو ظهور الذوات والأعيان ، وكذلك فى السنّة أنه لا حول ولا قوة إلا بالله .

وقد استخدم « ابن عربى » الشرع ليقيم الدليل على ما قاله ذوقًا ، فإنه لا وجود إلا وجود الحق ، وإن كان يرى أن هناك نظرتين إلى الوجود ، النظرة الأولى . . من اعتبر أن وجوده لله ، وقال لا تجب الزكاة فإنه مأثم من يقبلها لو وجبت ، فإنه مأثم إلا الله ، والنظرة الثانية . . أصحابها القائلون بإضافة الوجود إلى عين الممكن ، وقد كان لا يوصف بالوجود ، وهم يقولون بوجوب الزكاة حيث أن إضافة الوجود للممكنات لا بد أن يكون لها تأثير معقول[4] .

وبداهة يجب ألا يفهم الرأى الأول على أنه إسقاط لتكليف الزكاة ، حيث أن من يقول : إن وجوده لله يكون ما له أيضًا كله لله ، فلا يبقى له مال خاص ليخرج عنه الزكاة . وهذا ما كان شائعًا عند الزهاد والصوفية ، أو يمكن القول أنه يحاول أن يثبت بأحد مبادئ الإسلام نظريته الخاصة فيما اصطلح على أن تسمى « وحدة الوجود » .

(١) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثامن ص ٢٠٠ .
(٢) الجيلى (عبد الكريم) : الإنسان الكامل ، جـ٢ ص ٨٨ .
(*) يقول الجيلى بأربعين مرتبة للوجود ، أعلاها المرتبة الإلهية ، متأثراً فى هذا بالقونوى تلميذ ابن عربى
يراجع :
الجيلى : الكهف والرقيم ، ص ص ٥٢ – ٥٤ .
القونوى : مراتب الوجود (تحقيق د. بدوى ، ضمن الإنسان الكامل) ص ١٤٧ .
(٣) سورة القصص : آية ٨٨ .
(٤) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثامن ص ٢٢٣ .

ثانيا : شروط الزكاة من المنظور الصوفى :

١ - ما اتفق عليه العلماء :

لقد اتفق العلماء على أن الزكاة واجبة على كل مسلم ، حر ، بالغ ، عاقل ، ومالك للنصاب ملكًا تامًا ، وقد اتخذت تلك الصفات أو الشروط عدة تعريفات صوفية عند الشيخ الأكبر ، يمكن بيانها على النحو التالى :

(أ) يعرف « ابن عربى » المسلم بأنه هو من أسلم وجهه لله ، أى أسلم نفسه وجملته لله ، وهو المناد والمذعن لطاعة القلب ، ولأمر ومراد الرب بالطبع ، والمنخرط فى سلك التوحيد[1] .

وإذا كان ابن عربى قد استخدم دور القلب فى التعريف السابق ، حيث أن المسلم هو المؤمن بالتصديق القلبى ، فإنه يقدم لنا تعريفًا آخر يقوم على التأمل العقلى ، يقول فيه : إن المسلم هو الذى يكون على بينة من أن جميع الكائنات قد انقادت فى رد وجودها إلى الله ، وأنه ما استفاد الوجود إلا من الله ، ولا بقاء له فى الوجود إلا بالله[2] .

(ب) ويعرف « ابن عربى » « الحر » بأنه هو من أقام حقوق العبودية لله تعالى ، فهو حر عن ما سوى[3] الله حيث أنه لا ملك عليه فى وجوده لأحد من خلق الله[4] .

وفى نفس المعنى يقول : « من لم تمت فى صدره العوالم فهو محجوب ، فإن وصل هاهنا فهو حر ، والعبودية فوق هذا المقام »[5] .

فالحر عند الصوفية هو : « من لا يسترقه كون إلا الله ، فهو حر عن ما سوى الله ، فالحرية عبودية محققه لله »[6] ، وهذا المفهوم يقول به الصوفية منذ بدايات التيار الروحى ، فنجد ابن خضرويه (ت ٢٤٠ هـ) يقول : « فى الحرية تمام العبودية وفى تحقيق العبودية تمام الحرية[7] .

(١) ابن عربى : تفسير القرآن ، المجلد الأول ص ١٧٤ ، ١٨٩ ، ٢٠٥ والمجلد الثانى ، ص ٧١٤ .
(٢) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثامن ، ص ص ٢١٨ - ٢١٩ .
(٣) ابن عربى : اصطلاح الصوفية (ضمن رسائله) ، جـ٢ ص ١١ .
(٤) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثامن ، ص ٢١٩ .
(٥) ابن عربى : شجون المشجون وفنون المفتون (مخطوط رقم ١٣٠٧ تصوف طلعت) ق ٣٥ ب .
(٦) ابن عربى : الفتوحات ، المجلد الثانى ، ص ٢٢٧ .
(٧) السلمى (عبد الرحمن) : طبقات الصوفية (تحقيق نور الدين شريبه ، الخانجى بمصر ، ١٩٥٣) ص ١٠٤ .

وهكذا لا يمكن أن تكون الحرية مقابل العبودية للحق ، فالإنسان لا ينفك عن عبوديته للحق ؛ بل الإنسان لا يتحرر إلا فى كمال العبودية الحقة ، فالعبد الكامل هو الحر ، بتحققه :

فكل كون عليه حق ... فهو عبيد لذلك الحق
وليس حرًا فكن عليمًا ... خبيرًا كمن تحقق

فإن تم للإنسان التحقق بمقام قرب النوافل ، خرج من دائرة عبودية الخلق ليكون حقًا ، أى يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه ، فيكون بهذا المعنى حقا كله[1] .

ويتضح من المعانى السابقة أن هناك عملية ترقى ثلاثية : من عبد للعالم ومظاهره ، إلى حر عن العالم ، ثم أخيرًا الانتقال إلى العبودية الكاملة لله ، وهنا فقط يتحقق الإنسان بالحرية الحقة ، جامعًا بين الضدين ، العبودية والحرية ، فيكون حقا باعتبار النسبة .

(جـ) أما التعريف الصوفى (للبالغ) فهو الإنسان الذى يدرك التمييز بين ما يستحقه ربه وما لا يستحقه ، فإذا عرف المرء ذلك التمييز ، فقد بلغ الحد الذى يجب عليه فيه رد الأمور كلها إلى الله ، وهى الزكاة الواجبة عليه[2] .

ويتبين من التعريف السالف ، أن « ابن عربى » قد بدل الجانب الجسمانى أو الفسيولوجى ، بالقدرة على التفكير والتمييز العقلى ، وجعله سمة البالغ .

(د) وفى المعنى الصوفى للعاقل يقول « ابن عربى » : إنه لما كان « العقل يأبى إلا الفضائل فإنه يقيد صاحبه عن التصرف فيما لا ينبغى »[3] ؛ ولذلك فالعاقل هو من يعقل عن الله ما يريده منه ، ويكون ذلك إما إلهامًا بالخطاب النفسى ، أو بالنقل بالأخذ عن لسان الرسول - صلى الله عليه وسلم .

وينتقل ابن عربى من المعنى الدينى إلى معنى وجودى ، فيذهب إلى أن العاقل هو من قيد وجوده بوجود خالقه ، أى أصبح الوجود واحدًا للخالق ؛ بذلك يكون العاقل قد عقل نفسه ، أى قيدها عن السراح أو البعد عن تلك الحقيقة التى نطلق عليها الوحدة الوجودية .

ويربط ابن عربى بين المال ، والزمان ، والإنسان بالقول ، بأن الزكاة تجب بكمال النصاب وكمال الزمان أى الحول ، ومن ثم يستلزم كمال الإنسان ويكون فى عقله ، فإذا

(١) ابن عربى : الفتوحات ، المجلد الرابع ، ص ٩٥ .
(٢) المرجع السابق : السفر الثامن ، ص ص ٢١٩ - ٢٢٠ .
(٣) المرجع السابق : المجلد الثالث ، ص ٣٧٣ .

كمل الإنسان فى عقله ، فقد كمل حوله فوجب عليه إخراج الزكاة ، وذلك بأن يعلم ما لله عليه من الحقوق فيجتهد فى أدائها[١] .

(هـ) وأخيراً . . فالمعنى الصوفى فى أنه يجب أن يكون « مالكًا للنصاب » ، أى أن يكون ملكه للنصاب هو عين وجوده ، وكونه « ملكًا تامًا » معناه أنه لا نقص فيه ؛ لأن النقص صفة عدمية أى أن النقص عدم ، والتام هو الوجود الذى يتصف به الحق ، أما الممكن فقد استفاد الوجود من وجود الحق ، أى من الوجود الإلهى[٢] .

٢ - ما اختلف فيه العلماء :

وهناك بعض الأمور التى اختلف فيها العلماء ، كوجوب الزكاة على اليتيم والمجنون والعبد وأهل الذمة ، والناقص الملك مثل : الذى عليه دين ، أو له دين ، ومثل المال المحبس الأصل أى الذى لا يستطيع صاحبه التصرف فيه .

(أ) **الاعتبار فى زكاة اليتيم** . . لقد اختلف الفقهاء فى أمر زكاة اليتيم وهو الذى لا أب له بالحياة وغير بالغ ، ونتج عن ذلك رأيان ، تفسيرهما على النحو التالى :

الرأى الشرعى الأول : يقول بوجوب الزكاة على اليتيم من حيث أن التكليف واقع فى عين المال ، على اعتبار أن وجود الممكن وجود حادث ، أى حدث له هذا الوصف ولم يكن يتصف به ، وإن كان ابن عربى يقرر أن حدوث الشىء لا ينفى أنه لم يكن له وجود قبل حدوثه ، أى وجود فى العدم - وذلك الوصف (الوجود الحادث) غير حق للموصوف به ، وأنه حق لغير الممكن لذلك تجب الزكاة على اليتيم ، لأنه حق لواجب الوجود فيما اتصف به هذا الممكن ، وذلك يماثل من راعى أن وجوبها على اليتيم فى ماله ، من حيث أنها حق للفقراء فى عين هذا المال ، فيخرجها وليه .

أما الرأي الشرعي الثاني : فيقول بأن اليتيم غير مكلف بإخراج الزكاة ، من حيث أنهم يرون أن التكليف فى مالك المال ، ويرى ابن عربى أن القائلين به قد راعوا أن الزكاة عبادة ؛ ولهذا لا تجب الزكاة على اليتيم لأنه لم يبلغ حد التكليف ، فاليتيم غير مكلف بالعبادات ، وبذلك يمكن أن يكون حقا من هذا الوجه ؛ لأن الشئ لا يعبد نفسه ، ويعبر عن هذا المعنى شعراً فيقول :

الرب حق والعبد حق ... ياليت شعرى من المكلف[٣]

(١) المرجع السابق : السفر التاسع ، ص ص ٧٧ - ٧٨ .
(٢) المرجع السابق : السفر الثامن ، ص ص ٢٢٠ - ٢٢١ .
(٣) المرجع السابق : ص ص ٢٢٣ - ٢٢٥ .

وبخلاف ما سبق ، هناك رأى آخر يخص « العارف المحقق » ، جمع فيه ابن عربى العديد من أفكاره الفلسفية والصوفية لتشكل رأيًا واحدًا ، يقول فيه : إذا تحقق العارف ، وعرف أنه ما ثم إلا الله ، فى هذه الحال يخاف العارف من الزلل ، فينظر عند ذلك إلى الأسماء الإلهية وتوقف أحكام بعضها على بعض ، وتفاضلها فى التعلقات . . فيوجب العارف العبادات من ذلك الباب ، وبذلك النظر ؛ ليظهر ذلك الفعل فى ذلك المحل من ذلك الاسم الإلهى القائم به ، إذا خاطبه اسم إلهى من له حكم الحال والوقت ، فتعين على هذا الاسم الإلهى الآخر أن يحرك هذا المحل لما طلب منه ، فسمى ذلك عبادة ، وهو أقصى ما يمكن الوصول إليه فى باب إثبات التكاليف ، فى عين التوحيد « حتى يكون الآمر » هو « المأمور والمتكلم » هو « السامع »[١] .

(ب) **الاعتبار فى زكاة أهل الذمة** . . يذهب ابن عربى إلى أن الشرك المعتبر فى الشرع موجود وبه تقع المؤاخذة الشرعية ، بالرغم من أنه يعتقد أن التوحيد يسرى فى الأشياء . . ومن ثم اختلف الناس فى اعتقادهم .

ويساير « ابن عربى » الشرع فيقول : بأنه لا يجوز أخذ الزكاة من الكافر إلا بعد إيمانه ، أما أهل الكتاب فعليهم تنفيذ تعليمات دينهم ، فإذا كان لديهم شرع بالزكاة ، وتقدموا بها بأنفسهم دون طلب تقبل منهم .

وقد اختلفت الآراء فى وجوب الزكاة على « أهل الذمة » فمن قائل بوجوب الزكاة عليهم ، استنادًا إلى قوله تعالى : ﴿ لاَ يَرْقُبُونَ فِى مُؤْمِنٍ إِلاًّ وَلاَ ذِمَّةً .. ﴾[٢][*] من حيث أن الوفاء بالعهد هو زكاته ، ومن رأى سقوط الزكاة عنهم استند إلى أن الذمى يساوى فى عقده بين اثنين ، والله ﴿ .. لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ .. ﴾[٣] ، من حيث أنهم يساوون بين الدليل والمدلول يجعل التوحيد دليل على نفسه ، وذلك ينافى الإيمان الذى هو طهارة الباطن ، والإيمان المعنىّ هنا هو الإيمان النقلى الذى لا يستند إلى عين الدليل العقلى .[٤]

(١) المرجع السابق : ص ٢٢٦ .
(٢) سورة التوبة : آية ١٠ .
(*) تم تفسير (الال) بأنه اسم من أسمائه تعالى ، والذمة هى العهد والعقد ، ويرى « القشيرى » خلاف ما ذهب إليه « ابن عربى » ؛ لأنه يعتقد أن الذمى لا يمكنه أن يراعى حق المؤمنين وهو لا يراعى حق الله فى الله . (لطائف الإشارات ، جـ٢ ص١٢) ويراجع (مختصر تفسير الطبرى ، طبع دار الشروق) .
(٣) سورة الشورى : آية ١١ .
(٤) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثامن ، ص ص ٢٢٧ - ٢٣٢ .

(جـ) **الاعتبار فى زكاة العبـــد ..** لقـد اختلفت الآراء الفقـهية فى زكاة العبـد ، **الرأى الأول :** يقول : إنه لا زكاة فى ماله ؛ لأن سيده يمكنه انتزاعه منه ، وفى نفس الوقت لا يملكه سيده تمامًا لأن العبد يتصرف فيه . أما الرأى الثانى : يقول بزكاة مال العبد على سيده . لأنه يحق له انتزاعه ، والرأى الأخير : يقول بوجوب الزكاة على العبد لأنه يمكنه التصرف فى ماله ، وهنا يماثل الحر بتصرفه .

ويطالعنا « ابن عربى » بأن الزكاة واجبة من مجمل الآراء ، وإن كانت الأسباب تختلف ، وهى لا تخلو من الآتى :

– أن للزكاة حق فى المال ، فيؤخذ من المال بحسب الشروط والنصاب ، حيث أن الزكاة حق أوجبه الله فى عين المال .

– أن الزكاة على أرباب المال ، حيث أنهم المخاطبون بإخراجها ، من حيث أنها أمانة فى يد من يصبح المال بيده ، حرًا أو عبدًا ، فالكل عبيد لله ، تعالى ، وبذلك فهى واجبة فى كافة الأحوال .

– أن الزكاة على السيد لأنه يملك العبد ، ويرى ابن عربى أن ذلك من باب ما أوجبه الحق لخلقه على نفسه ، مثل قوله تعالى : ﴿ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ . . ﴾[1] أى كما أوجب سبحانه الرحمة على نفسه لصالح عبيده ، كذلك تجب الزكاة على السيد لصالح عبده وقد اتخذ ابن عربى القياس مع الفارق للوصول إلى ذلك الرأى[2] .

(د) **الاعتبار في زكاة ناقص الملك (دائن أو مدين) ...** لقد اختلفت آراء الفقهاء فى زكاة من عليه دين ، بين مانع جزئى لها ، وبين من يقول بأن الدين لا يمنع الزكاة ، والمعنى الباطنى للرأى الأول هو أن الدين حق مترتب متقدم ، ومن ثم فالدين أحق بالقضاء من الزكاة ، أما الرأى الثانى فهو يعنى أن الزكاة عبادة ، أى هى حق الله ، وحق الله أحق أن يقضى قبل أى حق .

أما المال الذى فى ذمة الغير ، فقد اختلفت الآراء فى زكاته أيضًا ، رأي يقول بأنه يجب نزول ذلك المـال منزلة المـال الحاضر ؛ و ذلك تجب الزكاة عليه عن كل السنين التى تمـر عليـه .

(١) سورة الأنعام : آية ١٢ .

(٢) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثامن ، ص ص ٢٣٤ – ٢٣٥ .

وإن قال البعض بزكاته لسنة واحدة فقط ، وإن استمر دينًا لعدة سنوات ، والمعنى الاعتبارى لذلك ، أنه شرعًا يجب الحج والصوم عن المسنين ومن لا يستطيع ؛ لأن ذلك حق الله على الولى ، وبالمثل الحق هنا هو قدر الزكاة الذى فى الدين ، ومن عنده الدين لا زكاة عليه ، لأنه لا يملك ذلك المال ، أما الرأى الآخر فيقول : بأنه لا زكاة على الدين إلا بعد رجوعه لصاحبه ومرور عام كامل عليه من تاريخ استلامه ، والمعنى الباطنى لذلك هو أن الإنسان ليس له إلا ما سعى ، وليس بيده ذلك المال ليسعى فيه بالخير ؛ ولكن خيره أنه وسّع على المدين بما أعطاه من المال . فذلك يقوم مقام الزكاة ، وخاصة إذا كان المقصود من الزكاة سد الخلة وخاصة أن الذى يأخذ الدين يأخذه لاحتياجه ، والذى يعطيه ذلك الدين ، قد سد منه تلك الخلة[1](*) .

ويطالعنا ابن عربى بمساندته للرأى الأخير ، لأن الإنسان ابن وقته ؛ ولا مراعاة لعامل الزمان ، وأن الزكاة تجب بشروطها ، عندما يكون المال بيد صاحبه ، يمكنه التصرف فيه أى مالكًا له . وإن كان باطنًا لا مالك إلا اللّه[2] .

ثالثا : زكاة حقوق الله :

من المتفق عليه بين الفقهاء ، أن الزكاة الشرعية تجب فى ثلاثة أمور هى : المال والزرع والحيوان ، بعد استيفاء النصاب الشرعى ، ويتناول ابن عربى هذه الأمور فيطلق عليها مولدات ، ذاهبًا إلى أنها تولدت عن أب هو حركة الفلك ، وأم هى الأركان ، ويقسمها – متفقًا فى ذلك مع الفقهاء – إلى « معدن » : ويحدد منه الذهب والفضة ، و« نبات » : ويحدد منه الحنطة والشعير والتمر ، و« حيوان » : ويحدد منه الإبل والبقر والغنم ، أما غير ذلك ففيه خلاف[3] .

وبذلك يحصر الشيخ الأكبر ثمانية أشياء تجب فيها الزكاة ، ولعله أراد أن يساويها من حيث العدد بالمصارف الشرعية لها ، وليوجبها من حيث الحقيقة فى ثمانية أعضاء للإنسان

(١) المرجع السابق : السفر التاسع ، ص ص ٨٩ – ٩١ .

(*) إن الخلة فى القرآن تعنى الخليل (انظر سورة البقرة : آية ٢٥٤) والخلة عند ابن عربى تشير إلى المقام الذى يتخلل فيه الحق العبد ، والعبد الحق ، ومن ثم يظهر العبد بالنعت الإلهى ، وتعم رحمته . . . (راجع : الفتوحات ، جـ٢ ص ٣٦٢) .

(٢) المرجع السابق : السفر الثامن ، ص ص ٢٣٧ – ٢٣٩ .

(٣) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثامن ، ص ٤٤٣ .

وهى : البصر ، والسمع ، واللسان ، واليد ، والبطن ، والفرج ، والقدم ، والقلب ، وبذلك يكون لكل عضو زكاة واجبة الأداء ، بالإضافة إلى صدقة التطوع التى تعم البدن كله ، وتجب على كل عرق فيه[1] . وبهذا يزكى الإنسان بكليته ليصبح طاهراً متطهراً .

وقد فسر « ابن عربى » هذه الصدقة الواجبة على الأعضاء الثمانية ، وحملها على التطهير الأخلاقى ، والتهذيب النفسى ، والسمو الروحى[2] . . . فمثلاً زكاة البصر هى غضه عن المحرمات ، والنظر فيما يؤدى إلى القربة من الله ، كالنظر فى القرآن الكريم ، وفى وجه العالم ، وفى وجه من تسر بالنظر إليه من أهل وولد ، والنظر إلى الكعبة وغير ذلك . . . وبالمثل جميع الأعضاء ، يجب أن تعمل فيما ينبغى ، وكفها عما لا ينبغى ، أى تكون الأعضاء منفذة للشرع ، أوامره ونواهيه .

وبالرغم من أن الزكاة تخرج من أفعال الأعضاء ، فإنها ترد على أعيانها ، أى أن ثوابها يعود عليها ، فمن زكى نظره بنفسه ، أعطى الزكاة بصره ، فعاد يبصر بربه بعدما كان يبصر بنفسه ، وكذلك من زكى سماعه بنفسه أعطى الزكاة سمعه فصار يسمع بربه ، وهكذا حتى يتغلب فى أموره كلها بربه ، فيصير عبداً ربانياً .[3]

وبخلاف زكاة الأعضاء ، يتناول الشيخ الأكبر ما أورده سابقًا من أموال وأنعام مادية تجب فيها الزكاة ؛ ليقرنها بأمور أخرى معنوية يؤدى عنها أهل الطريق زكاتهم من حيث أنها حقوق الله[4] ، وهى تتميز بإمكانية صلاح العالم بها ، وتماثل فى العدد حملة العرش الثمانية[5] ، ثم يقوم بتفسيرها عن طريق الرمز والإشارة ليبين التشابه والتقابل بينها وبين الأصناف الثمانية المادية التى تجب فيها الزكاة ، وذلك على النحو التالى :

---

(١) المرجع السابق : ص ص ٢٧٢ - ٢٧٤ .

(٢) جولد تسهر : مذاهب التفسير الإسلامى ، ص ٢٦٩ .

(٣) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثامن ص ص ٢٩٣ - ٢٩٤ .

(٤) المرجع السابق : ص ٣٠٨ وما بعدها .

(٥) المرجع السابق : ص ٤٤٩ .

أولاً : إذا كان شرعًا يتم إخراج الزكاة عن الذهب ، فإنه فى الحقيقة يجب أن يتم إخراج الزكاة عن العلم ، من حيث أن الذهب هو رمز للعلم ، وبذلك فالشريعة ترمز إلى ما تريده الحقيقة ، ومن يقف عند الرمز لا يصل إلى المرموز له ، من لا يتخطى درجة الظاهر لا يصل إلى درجة الباطن ، وحينئذ يخسر الحقيقة .

ونعود إلى العلم الذى هو مقصود الحقيقة ، فنجد أن ابن عربى يميز بينه وبين المال ، فيطالعنا بأن العلم أعظم فتنة من المال ؛ لأن المال عارض ، يمكن أن يزول لأسباب كثيرة ، والنفس التى تميل إليه تفقد صفتها وشرفيتها ، أما العلم فهو رزق الأرواح ويجب أن تتحلى النفس به ، وهو دائم مستمر لا يزول ، ويلزم الإنسان حيًا وميتًا . دنيا وآخرة وفى كافة الأحوال ، فإذا عمل به نجا وأنزله الحق تعالى منزلة العلماء وهذا ما يعبر عنه الشيخ بقوله : « ومنزلته معلومة ، ومعلومة الحق فينزلك بالحق على قدر ذلك العلم ، وهنا يوضح أن شرف العلم[1] من شرف ما يبحث فيه ، ومن خصائصه أيضًا ، « إن الله تعالى يطالع بالعلم ، ويعبد بالعلم ، وخير الدنيا والآخرة كله مع العلم ، وشر الدنيا والآخرة كله مع الجهل »[2] .

ويميز « ابن عربى » بين العلم اللدنى و العلم المكتسب ، بالقول بأن العلم الأول هبة من الله ، ويختص به العلماء بالله الذين يريدون علمًا لا يشوبه شىء من كدورات الكسب فيستمده الأولياء عن طريق الوحى ، كما يقابل بين العلم اللدنى والعسل الذى هو نتيجة وحى أيضًا[3] ، لقوله تعالى : ﴿ وأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ . . . ﴾[4] .

ويطلق « ابن عربى » على العلم اللدنى ، مسمى « علم الخضر »[5] . فما معنى ودلالة هذا المسمى عنده ؟ . . . إن الخضر هو العبد الذى تولى الله

---

(١) المرجع السابق : ص ٤٤٢ .

(٢) ابن عربى : بلغة الغواص ، مخطوط ، ق ١ ب ، ١٣ أ .

(٣) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثامن ، ص ٣٥٨ .

(٤) سورة النحل : آية ٦٨ .

(٥) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثامن ، ص ٤٣٩ .

تعليمـه العلم اللدنى لقـولـه تعـالى : ﴿ فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾ [١] ، مما جعل موسى - عليه السلام - يسأله أن يتبعه فى سبيل أن يتعلم هذا العلم ، وقد اتخذ ابن عربى « الخضر » رمزاً ، حيث يقابل بينه وبين « إلياس » . الأول يعبر عن البسط من تأثير الاسم الإلهى الجمال ، والثانى يعبر عن القبض من تأثير الاسم الإلهى الجلال ، والقطب يمد أرواح المؤمنين والساكنين بتجليات لها من الاسمين السابقين ، أى أن عطاء القطب هذا عن طريقين : إلياس والخضر [٢] .

وإذا كان « الخضر » يعتبر رمزاً عن « البسط » الذى هو حال ومقام ، يتّصف به الإنسان فى الدنيا والآخرة ، فإنه أيضًا يرمز للعلم الباطن ، أو علم الحقيقة ، أو علم الولاية ، وهذا العلم يخص به ابن عربى الأولياء ، وكذلك الأنبياء من حيث كونهم أولياء والولاية ما هى إلا إحدى مراتب القرب الإلهى ، وتتميز بأنها هبة أو تعيين إلهى ، ولا دخل للكسب أو السلوك فيه .

وزكاة هذا العلم الموهوب تعليمه لأهله بالكامل إذا كان مما يتعلّق بغير صاحبه ؛ لأنه من أجلهم ، أما العلم المكتسب الذى هو نتيجة تقوى وعمل صالح ، فزكاته نصف الموهوب[٣] ، وهو يعد بمثابة صدقة من الإنسان على نفسه ، لأنه بذلك يغذيها بغذاء فيه حياتها فى الدنيا والآخرة .

ويرى الشيخ ؛ أن العلم الموهوب لا ميزان له ؛ بينما العلم المكتسب تدخله الموازنة والتعيين من حيث أن كل تقوى وعمل مخصوص له علم خاص به[٤] ، وبالجملة فإن العلم عند « العالم به » يعتبر أمانة ، يحتاج إليها الناس ، أو دينا عليه لهم ، فلابد من وصول العلم لأصحابه إرجاعًا للأمانة أو تسديداً للدين ، كما لابد من وصول زكاة المال لأصحابها[٥] .

---

(١) سورة الكهف : آية ٦٥ ، وراجع إلى الآية : ٨٢ .

(٢) ابن عربى : الفتوحات ، جـ ٢ ص ١٣١ .

(٣) المرجع السابق : السفر الثامن ، ص ٣٢١ .

(٤) المرجع السابق : ص ٣٩٩ .

(٥) المرجع السابق : ص ٢٦١ .

وفى زكاة العلم تبرز قضيتان ، تماثلان نظائرهما فى زكاة المال ، أولاهما قضية وقت إخراج زكاة العلم ، وثانيهما المستحقين لها . . . وبخصوص الأولى فإنه يجب على العالم الإجابة على سؤال المريد الصادق ، فذلك يماثل مرور الحول على المال ، فوقت السؤال هو وقت إخراج زكاة العلم ، ويجب على العالم ألا يتأخر عن الإجابة وإلا سلبه الله العلم الخاص بذلك السؤال ، فيبقى جاهلاً بهذه المسألة ، ويعتبر هذا الجهل موتًا بالنسبة له ، وهنا يحق للمريد البحث عن طريق آخر لاستيفاء حل ما عَنّ له من مسائل .

ومما سبق يمكن إبراز تنبيه ابن عربى على أن العلم لا يحبس ؛ بل يجب أن ينقل لمن يستحقه عند طلبه ، فالعلم له مرتبة المال ، ولا بد من الزكاة فيه دون أدنى تأجيل لأن للتأجيل عواقبه ، وكذلك لم يجعل ابن عربى للعلماء أى عصمة فإن أهل طريق الله عنده يمكنهم الوقوع فى الخطأ وارتكاب الذنب . ، وفى هذه الحالة يكون مريداً صادقًا أحسن حالاً من عالم ، وعلى « العالم » الاعتذار للمريد والتوبة والاستغفار[١] .

وأما القضية الثانية ، فهى بخصوص مستحقيها ، فإن « الحكمة لا ينبغى أن يعتدى بها أهلها »[٢] ؛ ولذلك يقول ابن عربى : « لا تمنحوا الحكمة غير أهلها فذلك يماثل ضياع الزكاة شرعًا ، وإنفاق الحكمة عين زكاتها ولها أهل كما للزكاة أهل فإذا أعطيت لغير أهلها فقد ضاعت كما ضاع المال »[٣] .

والنص السابق وتفصيلاته يدل على أن العالم إذا علم الحكمة لمن هم ليسوا بأهل لها ، فكأنه وضعها فى غير موضعها ، وهذا يعد جهلاً منه ويعنى أيضًا موته ، وبالمقابل تعتبر الحكمة فى حكم الضياع عند عدم التثبيت من الذى أُعطيت له ، وفى هذه الحالة يجب إخراجها مرة أخرى لمن هو أهل لها ، أما إذا أعطيت لغير أهلها على الظن ، فيجب على العالم إصلاح ذلك بأن يخاطب من ضاعت عنده الحكمة بالقدر اللائق به ، ويرتقى به حتى يصير أهلاً لما أخذه من حكمة[٤] .

---

(١) المرجع السابق : ص ص ٢٦٢ - ٢٦٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٩٧ ، ويراجع أيضًا : بلغة الغواص ، ق ١٣أ .

(٣) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثامن ، ص ٢٥٧ .

(٤) المرجع السابق : ص ص ٢٥٩ - ٢٦٠ .

ثانياً : وإذا كان الذهب هو رمز العلم ، فإن الفضة هى رمز العمل من حيث الحقيقة ولذلك يجب فيه ما يجب فى الورق ، ويؤكد « ابن عربى » على الارتباط بين العلم والعمل ؛ لأنه كما تنال المآرب الدنيوية بالذهب والفضة ، كذلك تنال المقاصد الإلهية فى الدنيا والآخرة بالعلم والعمل[1] ، إذ أن كل عمل لابد أن يتقدمه علم ، وباب كل علم يفتح من القلب[2] ، وهذا الارتباط بين العلم والعمل يقول به الشرع كما فى قصة سليمان[3] ، ومن ثم فإن الزكاة واجبة فى أعمال الإنسان كما هى واجبة فى علمه .

ويرى « ابن عربى » أن زكاة الأعمال هى الإخلاص ، حيث أن العمل يفتقر إلى إخلاص ، والإخلاص هو النية[4] ، والنية فى العمل كالمعنى فى الكلمة[5] ، ومن ثم يجب أن نتقى أى شىء يشين العبادة من عمل بغير نية أو نية بغير عمل مع المقدرة عليه[6] . لأن العبادة الإنسانية قول وعمل ونية وأن القول والعمل لابد لهما من النية[7] .

وينظر « ابن عربى » للآراء الفقهية بمفهوم خاص ، ومثال ذلك أخذه بالقول القائل بأنه ليس فى الإبل التى يعمل عليها الإنسان ، وكذلك الخيل صدقة ، والمعنى الصوفى أو الحقيقى لديه أن الإبل والخيل تعمل ما كُلفت به ، ولا يقع العمل منها ، وشرعًا لا زكاة على العامل فى بدنه ، وإنما الزكاة على الروح ، أما زكاته فى العمل فهى : قصده وتقواه ، أى الإخلاص للّـه فى ذلك العمل »[8] فيكون العمل للّـه لا لغيره . ويمكن القول : إن الإخلاص يحقق كمال العبادة بأن يصبح المخلوق عبداً والخالق ربًا[9] .

---

(١) المرجع السابق : ص ٣١٤ .

(٢) ابن عربى : شجون المشجون ، ق (مخطوط) ق ٤ ب .

(٣) كان واصف بن برخيا يجمع بين العلم اللدنى والعمل بتأثير الاسم الأعظم ، قال تعالى : ﴿ قالَ الذى عندَهُ علمٌ منَ الكتاب أنَا ءَاتيكَ به قَبْلَ أن يَرْتَدَّ إلَيْكَ طَرْفُكَ ... ﴾ (سورة النمل : آية ٤٠) .

(٤) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثالث ص ٣٠٣ ، السفر الثامن ص ٣٢٣ .

(٥) المرجع السابق : السفر الثالث ص ٣٠٤ .

(٦) المرجع السابق : السفر الثامن ص ٣٣١ .

(٧) ابن عربى : بلغة الغواص ، مخطوط ق ٣٣ أ.

(٨) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثامن ص ص ٣٢٧ - ٣٢٨ .

(٩) ابن عربى : كتاب الشاهد (رسائل ابن عربى) جـ١ ص ٨ .

ثالثاً : والصنف الثالث مما تجب الزكاة عليه هى الروح ، والتى يعتبرها « ابن عربى » بمنزلة الغنم رمزيًا ، وقد استند فى هذا إلى سببين :

- إن الله تعالى قد عظم الغنم ، وجعل درجته أعلى من باقى الحيوانات ، باختياره بسبحانه الكبش ليكون قيمة روح بنى مكرم ، قال تعالى : ﴿ وفديناه بذبح عظيم ﴾[1] .

- والسبب الآخر أن للغنم درجة القربة من حيث أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - قد أمرنا بالصلاة فى مرابض الغنم ، ومن ثم يجب فى الروح ما يجب فى الغنم[2] .

وينبغى أن نذكر ما ذهب إليه « ابن عربى » من الترادف بين الروح والعقل ، فهو يقول عن الروح ، إنه الموجود الأول والمنفوخ منه . . . ويمكن أن نستخلص من كلامه ، أن الروح هو العقل من حيث المعرفة ، وهى الروح من حيث التصرف[3] ونقرأ له نصًا يوضح هذا التعدد يقول فيه : « وسماه الحق سبحانه وتعالى فى القرآن حقًا وقلمًا وروحًا وفى السنة عقلاً . . . »[4]

وزكاة الأرواح علم الكشف خاصة لأنها لا تتغذى إلا بعلوم الكشف والإيمان ، وعليه تقوم نشأتها[5] . هذا بالنسبة للأرواح الناطقة ، أما الأرواح الإنسانية . فتأخذ منها الصدقات فى الدار الآخرة ؛ لأن الصدقة لا تؤخذ ممن وجبت عليه إلا فى داره ، وليس للأرواح الإنسانية دياراً إلا أجسامهم[6] ، وهذا يدل على حشر الأجسام فى الآخرة وليس الأرواح فقط كما ذهب بعض الفلاسفة ، ومن الواضح أن عربى قد مزج بين التصوف وعلم الكلام ، واستخدام المعنى الباطن أو الحقيقة استخدامًا جيداً حلّ به العديد من مشكلات علم الكلام أو المسائل الدينية ، حلاً مقنعًا .

---

(١) سورة الصافات : آية ١٠٧ .

(٢) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثامن ص ص ٣٠٩ - ٣١١ .

(٣) ابن عربى : عقله المستوفز ، ص ٥٢ .

(٤) المرجع السابق : ص ٥١ .

(٥) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثامن ، ص ٣٤٦ .

(٦) المرجع السابق : ص ٣٦١ .

رابعاً : وإذ كانت الزكاة تجب فى البقر فإنها تجب أيضًا فى النفس ، إذ أن النفس بمنزلة البقرة رمزًا ، وقد استمد ابن عربى الرمز من القرآن الكريم ، من قوله تعالى : ﴿ وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة . . . ﴾[1] وهذه الآيات توضح وجود رابطة ونسبة بين النفس والبقر ، من حيث أن النفس بها الحياة ، وبالبقرة تم إحياء الميت ، فهى ترمز إلى الذبح والإعادة .

وهذا يدل دلالة لا شك فيها ، على أن القرآن منبع أساسى للمصطلحات والرموز التى يستخدمها الصوفية فى التعبير عن فكرهم أو علمهم الباطن ، فقد تعارف الصوفية على أن البقرة كناية عن النفس إذا استعدت للرياضة[2] .

ولتأكيد أن الشرع هو منبع الحقيقة ، يذهب ابن عربى إلى توضيح الصلة بين النفوس والأموال بقوله تعالى : ﴿ قد أفلح من زكاها ﴾[3] ، فقد جعل الله للنفوس منزلة الأموال ، ومن ثم أوجب فيها الزكاة كما هى واجبة فى الأموال ، فلابد من تطهير النفس ؛ لأنها محل التغيير والتطهير ومقر الأمر والنهى[4] .

وكذلك قد ألحق سبحانه النفوس بالمال فى البيع والشراء ، قال تعالى : ﴿ إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم . . ﴾[5] ؛ بل جعل سبحانه النفوس أسبق من المال ، وفى هذا دلالة على « أن الزكاة فى النفوس أوجب منها فى الأموال ولهذا قدمها الله فى الشراء »[6] ثم تلاها بالمال ، وبذلك يجتمع للعبد إنفاق النفس والمال فى سبيل الله .

---

(١) سورة البقرة : آية ٦٧ ، ويراجع إلى الآية : ٧٣ وتفسير هذه الآيات بالقرطبى .

(٢) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثامن ، ص ٣١١ كذلك راجع :

– عبد العزيز بن عبد الله : القرآن والمعجم الصوفى (مجلة اللسان العربى ، الرباط العدد الرابع ، ١٩٦٦م) ص ص ٦ – ٧ .

– التهانوى : اصطلاحات الفنون .

(٣) اسورة الشمس : آية ٩ .

(٤) ابن عربى : التدبيرات الإلهية ، ص ١٣٣ .

(٥) سورة التوبة : آية ١١١ .

(٦) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثامن ص ٢١٦ ، ويراجع ص ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٨ .

وفى إنفاق النفس مقامان ، ولكل مقام ثواب خاص :

(أ) **المقام الأول** :يقول بالشرع من حيث أن الإنسان يحب نفسه ، وعندما ينفقها فى سبيل الله حسبما جاء به الشرع فإنه ينال قيمتها ، وهى دخول الجنة .

(ب) **أما المقام الثانى** :فتقول به الحقيقة ؛ لأنه يستند إلى الطريقة وإلى الفروق الصوفية وعنه يقول ابن عربى : « . . . نفس الإنسان هى عين الأشياء كلها فإذا هلكت ولم تجد شيئًا وجدت الله ، حيث أن الله لا يوجد إلا وهو يبعدك عن كل الأشياء التى تركن إليها »[1] .

وهكذا فإن إنفاق النفس فى سبيل الله ، يأتى بسعادتين ، إحداهما محسوسة وهى نعيم الجنة ، والأخرى معنوية روحية ، تخص أصحاب الذوق ، وهى الفناء فى الله والبقاء به سبحانه ، وتعامل النفس فى هذين المقامين حسب الشرع الحاكم عليها من حيث أن اختيار الله لا راد له .

ومن ناحية أخرى .. يرى الشيخ الأكبر أن إخراج زكاة النفس يكون بإخراج حق الله منها حتى تتطهر من الصفات التى لا تستحق أن تتصف بها[2] . . ولكن ما هى الصفة الرئيسية التى يجب أن تتطهر منها النفس ؟ . . يجيب « ابن عربى » : « بأن النفس يجب أن تتطهر من صفة « الوجود » وهذا ما يتسق مع مذهبه فى إفراد الحق تعالى بالوجود الحقيقى ولذلك – فالنفس وإن اتصفت بالوجود فإن اتصافها به « ما هو عين ذاتها ، ولا اتصفت به لذاتها . . »[3] ، كما يضيف على ذلك قائلاً عن وجود النفس المستعار : « فالوجود لأنه من الله ، هو لله ، لا لها ، وهو وجود الله لا وجودها ، فقلنا لهذه النفس : هذا الوجود الذى أنت لتتصفين به ، ما هو لك وإنما هو لله خلعه عليك فأخرجيه إلى الله ، وأضيفيه إلى صاحبه ولتبقين ، أنت ، على « إمكانك » لا تبرحى فيه ، فإنه لا ينقصك شىء مما هو لك ، وأنت إذا فعلت هذا كان لك من الثواب عند الله ثواب العلماء بالله ، ونلت منزلة لا يقدر قدرها إلا الله وهو الفلاح الذى هى البقاء « فيبقى الله هذا الوجود لك ، لا يأخذه منك أبدًا »[4] .

---

(١) المرجع السابق : ص ٣٧٨ .

(٢) المرجع السابق : ص ٢٨٧ .

(٣) المرجع السابق : ص ٢٧٢ .

(٤) المرجع السابق : ص ٢٧٣ .

وهكذا يزاوج الشيخ الأكبر بين نظريته فى الوجود ، ومفهومه عن المعرفة ، من أجل بسط القول بالأفكار الأخلاقية والصوفية ؛ لتتمكن النفس من الترقى فى مقامات الطريق وتكون الثمرة النهائية للتزكية هى أن يعلم الإنسان أن الله معه حيث ما كان بالإضافة إلى العلم بمعية الله تعالى[1] .

وأخيراً .. يقول ابن عربى بوجوب الصدقة على النفس كما أثبت عليها الزكاة ، فالنفس تتصدق على العقل بقبولها منه ما يلقى إليها ، وإن كانت بعض النفوس لا تقبل[2] ؛ ولهذا كانت النفس ذات كمال ونقص ، كمالها بالعقل والعلم ونقصها بالجهل والشهوات[3] .

خامساً : وهناك أيضًا زكاة الجوارح ، وهى بمنزلة الإبل رمزيًا ، ويجب فيها ما يجب فى الإبل ، ويعلل ابن عربى سبب استخدامه هذا الرمز فيقول : إن الإبل من أسمائها « البدنة » والجسم يسمى « البدن » والبدن أو الجسم من عالم الطبيعة ؛ لذلك بينه وبين الله درجتان هما النفس والعقل ، أما الجسم فهو فى ثالث درجة من القربة ؛ ولهذا نهى النبى صلى الله عليه وسلم – عن الصلاة فى مواطن الإبل لما فيها من البعد .[4]

ويوضح « ابن عربى » مصدر ما يظهر على الجوارح ، فيذهب إلى أن الخواطر تبتغى القلب ثم ينتقل حكمها على الجوارح فتظهر أعمالها ، ومن ثم فلا بد من زكاة كل فعل برده إلى الله ، أى يشاهد الإنسان الله فى أعماله فلا يعمل إلا الصالح . . وللخواطر ثلاثة أنواع ، لكل منها حكمه الخاص . **فالخاطر الأول** :هو ما يرى الإنسان فيه الله أو قبله ، وهذا الخاطر لا زكاة فيه لأنه لله . **أما الخاطر الثانى** :فهو من يرى الله بعده ، فيكون الخاطر من أجله ، وبذلك يكون قد أدى الزكاة . **وأما الخاطر الثالث** : والأخير فهو عند ما لم ير الله بأى وجه ، وفى هذه الحالة تجب الزكاة عند العلماء بالله ، أما الفقهاء فيقولون بعدم وجوب الزكاة لعدم وقوع الفعل فى الظاهر ؛ لأنهم لا اعتبار عندهم بالباطن وبالهمة .[5]

سادساً :والصنف السادس من الزكاة يكون عن نتاج العقل من المعارف وما ينبته من الأسرار ، ويجب فيها ما يجب فى الحنطة ، وعنه يقول ابن عربى : « . . . إن الروح ، الذى هو العقل ، يظهر عنه مما زرع الله فيه من العلوم والحكم والأسرار ، ما لا يعلمه

(١) ابن عربى : رد المتشابه إلى المحكم (نشر أبو بكر مخيون ، مطبعة الصدق بمصر ، ١٩٤٩م) ص٩٠ .
(٢) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثامن ، ص ٣٩٣ .
(٣) ابن عربى : التدبيرات الإلهية ، ص ١١٠ .
(٤) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثامن ، ص ص ٣٠٩ – ٣١٠ .
(٥) المرجع السابق : ص ٢٨٩ .

إلا الله ، وهذه العلوم ، كلها ، منها ما يتعلق بالكون ، منها ما يتعلق بالله ، وهو بمنزلة الزكاة من الحنطة لأنها أرفع الحبوب .[1]

سابعاً : والصنف السابع هو على ما ينتج من الشهوات والخواطر ، وما تنبته من الواردات فيجب فيها ما يجب فى التمر ، وعن هذه المعانى الأخلاقية والدينية يقول ابن عربى : « وإن النفس يظهر فيها مما زرع الله فيها من الخواطر والشهوات ، ما لا يعلمه إلا الله تعالى فهذا نباتها وهو بمنزلة التمر ، وزكاة الله منها الخاطر الأول ، ومن الشهوات الشهوة التى تكون لأجل الله ، وإنما قرناها – أى النفس بالتمر ؛ لأن « النخلة هى عمتنا » فهى من العقل ، بمنزلة « النخلة من آدم » ، فإنها خلقت من بقية طينية »[2] .

ثامناً : أما الصنف الثامن والأخير فهو على ما تنتجه الجوارح من الأعمال ، وتنبته من صور الطاعات وغيرها ، فيجب فيها ما يجب فى الشعير ، وهنا اتصال وثيق بين الأوامر الشرعية أو العبادات فى صورتها الشاملة ، الحاوية على النظم الأخلاقية فى المعاملات ، وبين الجوارح ، التى أمرنا لله باستخدامها بما لا يتنافى مع الأخلاق والأوامر والنواهى الشرعية ، ومن هذا المنطلق رأى ابن عربى ، أن الجوارح قد زرع الله فيها الأعمال كلها ، والأعمال لها نباتها أى نتاجها وتأثيرها ، ومن ثم يكون حظ الزكاة من تلك الأعمال ، المشروعة وهى التى يرى الإنسان الله فيها .[3]

وإذا كان « ابن عربى » قد قال – كما فصلنا سابقًا – بثمانية أصناف تجب الزكاة فيها فإنه يقول أيضا بتقسيم الزكاة على أصناف ثمانية ، مشيراً فى هذا إلى الشرع ، إلا أنه قد أوّل كل صنف منها تأويلاً خاصًا به ، فجعل لكل صنف معنى وإشارة ، وقابل بين تلك الأصناف والأعضاء المكلفة من الإنسان ، فقابل بين الفقراء والفرج ، وبين المساكين والبطن ، وبين العاملين والقلب ، وبين المؤلفة قلوبهم والسمع ، وبين الرقاب والبصر ، وبين الغارمين واليد ، وبين المجاهدين واللسان ، وبين ابن السبيل والرجل[4] .

(١) المرجع السابق : ص ص ٣١١ – ٣١٢ .
(٢) المرجع السابق : ص ٣١٢ .
(٣) المرجع السابق : ص ٣١٢ .
(٤) المرجع السابق : ص ٢٩٥ ، ٣١٦ ، وراجع الآية : ٦٠ من : سورة التوبة .

ويمكن أن نقول بعد تأمل رموز « ابن عربى » وتأويلاته ومعانيه المعنوية : إنه كان أصيلاً فى اهتمامه بروح العبادة وما يحدث فى النفس والجوارح من آثارها ، وكان سابقًا على « كانط » الذى تنبه إلى أن ظاهر الفروض يجعل الأولوية للعبادات على الجوانب الشكلية دون السلوك الأخلاقى وفضائله ، ومن هذا التمسك بالظاهر يحيل العبادة الصحيحة إلى عبادة زائفة[1] .

وأظن أن « ابن عربى » حاول إقامة العبادة الصحيحة ، بالتوافق بين ظاهر وباطن الشريعة جامعًا بين التقوى والفضيلة ، وقد نجح فى دعوته التى تعبر عن التخلق بالأخلاق الحميدة والسمو ، ورؤية إلى الله فى الأعمال ، خوفًا أو حبًا ، وفى النهاية رد الوجود إليه تعالى وحده ، كما تقضى بذلك أصول مذهبه العام .

رابعا : الصلة بين عطاء الحق وعطاء الخلق :

لقد ميز « ابن عربى » بين ثمانية أنواع مختلفة للعطاء[2] وحاول أن يضع بعضها فى إطار باطنى يمتاز بالصدق والعمق مبينًا أن عطاء الإنسان ما هو إلا عطاء إلهى ، وأن كل عطايا البشر تأتى من تأثير أسمائه تعالى ، وإن كان ظاهريًا يمكن وصف الإنسان بأحد أنواع العطايا ؛ وبذلك يتصف الحق بالعطاء حقيقة ، ويتصف بها الخلق مجازا . . وأنواع العطايا هى :

١ - **الإنعام** : إنه عطاء بما يلائم ويوافق مزاج واستعداد القابل ، ظاهرًا وباطنًا ، من حيث أن العطاء ، مادى ومعنوى ، لقوله تعالى : ﴿ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً ﴾[3] .

٢ - **الهبة : تدل على العطاء من غير سؤال أو طلب شكر ، فهذا العطاء لا يتقيد بما يستحقه المعطى إليه ، فهو نعمة خاصة لا شروط لها ولا معيار ، فالواهب لا يطلب عوضا عن هبته .**

(١) بدوى (د. عبد الرحمن) : فلسفة الدين والتربية عند كنت (المؤسسة العربية للدراسات والنشر . بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٠) ، ص ص ٥٦ - ٥٧ .

(٢) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثامن ، ص ص ٤٥٧ - ٤٦٠ .

(٣) سورة لقمان : آية ٢٠ ، ويراجع المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (أنعم ، أنعمت ، نعمة) ص ص ٧٠٧ - ٧٠٨ .

ولكن يتساءل « ابن عربى » أين الواهب ؟ . . ويجيب بأنه « اسم من غير مسمى » ، أى لا يمكن أن نطلق على أى إنسان أنه واهب ، ويتبين أن حكمه مستمد من خبرته بالنفس البشرية ، التى تميل إلى طلب العوض أو المقابل من الخلق أو الخالق ، ولذلك لا تصح الهبة إلا من غنى مطلق ، وما غنى مطلق إلا الله[1] .

٣ - **الصدقة** : هى العطاء عن شدة وقهر وإبانة ، وهذا المعنى خاص بالإنسان ؛ لأنه جُبِلَ على الشح ، ويميز ابن عربى بين الصدقة والوهب ، فيذهب إلى أن الصدقة أصل كونى ؛ ولهذا فالعبد متصدِّق فى جميع أنواع عطاياه ؛ لأنه غير مجرد عن الغرض وطلب العوض ، بالإضافة إلى فقره الذاتى ، أما الوهب فهو أصل إلهى ، ويطلق على جميع أنواع العطايا الإلهية ؛ لأنه سبحانه هو الوهاب ، قال تعالى : ﴿ أَمْ عِندَهُمْ خَزَائِنُ رَحْمَةِ رَبِّكَ الْعَزِيزِ الْوَهَّابِ ﴾[2] ، وقوله تعالى : ﴿ وَهَبْ لِى مُلْكًا لا ينبغى لأَحَدٍ من بَعْدِى إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ ﴾[3] ، وتدل الآيات القرآنية على أن من أسمائه تعالى « **الوهاب** » .

ويرى ابن عربى « أن من بين ما يهبه الله لعباده ، الوجود والإيجاد ، ولكنه فى وهبه الوجود للخلق فإنه سبحانه يهبه لنفسه من حيث أن الوجود له وحده ، صفة ذاتية ، أما الإيجاد أو للتكوين فسبحانه يهبه للخلق لكى ينعم[4] ، ماديًا وروحيًا .

٤ - **الكرم** : يشير إلى العطاء بعد السؤال ، حقًا وخلقًا ، فالحق من أسمائه الكريم قال تعالى : ﴿ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لا إِلَهَ إِلا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ ﴾[5] ، وقال - صلى الله عليه وسلم - : « الكرمَ قلب المؤمن »[6] ، وهذا يدل على أن الكرم من الأخلاق المحمودة ويعتبر بمنزلة الرأس من الجسد ، وضده البخل ، ويوجه ابن عربى نصيحة إلى الخلق فيقول : « فلا تكن كريمًا فيكون لك ضد »[7] أى أنه يجب نسيان العطاء ، والاعتقاد من الإنسان بالتقصير فى عطائه .

(١) ابن عربى : العبادلة (تحقيق عبد القادر أحمد عطا ، مكتبة القاهرة ، ط ١ ، ١٩٦٩م) ص ١٦٨ .

(٢) سورة ص : آية ٩ .

(٣) سورة ص : آية ٣٥ ، ويرجع إلى سورة آل عمران : آية ٨ .

(٤) ابن عربى : العبادلة ، ص ١٦٧ .

(٥) سورة المؤمنون : آية ١١٦ ، ويراجع المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم « كريم » ص ٦٠٣ .

(٦) ابن عربى : العبادلة ص ١٦٨ .

(٧) المرجع السابق : ص ١٦٩ .

٥- **الهدية** : هى العطاء لاستجلاب المحبة ، فإن هذا العطاء ينبع من المحبة التى هى من فضل الله ، كما أشار « معروف الكرخى » بقوله : « المحبة ليست من تعلم الخلق ، إنما هى من مواهب الحق وفضله »[١] ، وما المحبة إلا تعبير عن الصفاء والنضارة والعلو والثبات ، بالإضافة إلى ما يطلعنا عليه ابن عربى « بأنه ما ثم إلا الحب ، الذى هو سر إلهى »[٢] . وقد تبين لنا أن هذا النوع من العطاء – الهدية – لم يضفها سبحانه إليه ، واستخدمت فى حق الخلق فقط[٣] .

٦- **الجود** : هو العطاء قبل السؤال ، حقًا وخلقًا ، ويتصف الحق بالجود ، من حيث أن العبد عندما يعطى جهة القربة لا يكون إلا بتعريف إلهى ، أما إذا طلب الحق من العبد التطوع بصدقه ، فإذا عينها وحددها العبد من غير أن يسأل فى ذلك ، فهذا هو الجود خلقًا .

ويرى « ابن عربى » أن الجود على صنوفه من الكرم والسخاء والإيثار لا يصح عند المحقق ؛ لأن الجواد هو من يعطى ولا يخص أحدًا من أحد ، والإنسان فى عطائه مؤدٍّ أمانة .

ومما سبق يكون وحده هو الموصوف بالجود ؛ لأنه سبحانه أعطى الوجود للموجودات فى الدار الدنيا ، وإن كان جوده تعالى هبة لا يريد جزاءً عليها[٤] .

ولكن « ابن عربى » يعود ليثبت للإنسان صفة الجود ، ويتحدث بلغة علم الحروف[*] ، فيذهب إلى أن الجواد يحوز نصف الفلك

(١) السلمى : طبقات الصوفية ، ص ٨٦ .

(٢) ابن عربى : كتاب الأعلام (رسائل ابن عربى) جـ١ ، ص ٦ .

(٣) يراجع : سورة النحل ، آية ٣٥ ، ٣٦ وكذلك المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، ص ٧٣٦ .

(٤) ابن عربى : العبادلة ، ص ٦١ ، ١٧٠ .

(*) يشير ابن عربى إلى أن « الحرف » يعبر عن الحقيقة مفردة ، وهى كلمات من حيث تركيبها ، أما الحروف العاليات فهى الحقائق المفردة المتميزة فى علم الله القديم ، أى الأعيان الثابتة قبل ظهورها فى الوجود العينى راجع :

– الفتوحات : المجلد الثانى ، ص ٣٩٢ .

– أحمد خيرى : كنا حروفًا عاليات ، ص ٣٥ ، ٤١ .

– التفتازانى : ابن سبعين ، ص ٤٣٣ .

الظاهر[*] ، أى أربعة عشر منزلاً ؛ لأن كلمة « جواد » بحساب الحروف تساوى أربعة عشر (جـ = ٣ ، و = ٦ ، ا = ١ ، د = ٤) ، أى توجد مماثلة بين صفة « الجواد » و « نصف الفلك » ؛ ولكن إلى ماذا تشير هذه المماثلة !! ؟

٧- **السخاء** : هو العطاء على قدر حاجة المعطى له ، وذلك لمصلحة يراها المعطى ومن حيث أنه عطاء من غير زيادة ولا نقصان فهو يعتبر « الميزان الموضوع فى الأرض لأداء الحقوق »[١] .

ويرى « ابن عربى » أن السخاء صفة معنوية للإنسان ؛ ولهذا فهو ينطبق على العلم وليس على المال ؛ لأنه « لا يصح اسم السخى إلا عن من بيده ملكوت كل شىء »[٢] ، ولذلك فالسخى هو من تسخى بنفسه على العلم ، فأخذ منه على قدر حاجته بدون زيادة أو نقصان ، أى أن تحصيل العلم يجب أن يكون بقدر الاستعداد الشخصى لكل إنسان .

٨- **الإيثار** : وتدل هذه الصفة على العطاء مع الاحتياج إلى تلك العطية ، فالإنسان يعطى مع الاحتياج ؛ ولكنه يفضل غيره على نفسه أحيانًا ، وفى بعض الأحوال يعطى الإنسان مع التوهم النفسى بالاحتياج إلى تلك العطية .

ومما سبق يتضح أن هذا النوع من العطاء يشوبه احتياج فى المال أو الحال ومن ثم لا يتصف به الله تعالى ؛ لأنه غنى عن الحاجة فلا يعطى عطاء إيثار ، فعطاء الله هبة ؛ ولذلك يعطى الإنسان بهذه الأنواع الثمانية للعطاء ، ويعطى الحق تعالى بسبعة منها[٣] .

ويذهب « ابن عربى » إلى أن الصلة مؤكدة بين الحق والخلق ، فإن ما ينسب إلى الله بحكم العرض ، ينسب إلى المخلوقات بالذات ، وما ينسب إلى الحق ينسب إلى المخلوق

(*) الفلك الظاهر هى المنازل التى تنزل فيها الأرواح المسخرة السيّارة وعددها ثمانية وعشرون منزلة ، تبدأ بالسرطان وتنتهى بالرشاء يراجع :

– ابن عربى : كتاب الأزل (ضمن رسائله) جـ١ ، ص ١١ .

– البونى : شمس المعارف ، ص ١٣٥ .

(١) ابن عربى : العبادلة ، ص ١٧١ .

(٢) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(٣) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثامن ، ص ٤٦٠ .

بالعرض ، ومثال ذلك صفة « الغنى » فهى ذاتية لله فهو الغنى المطلق ، أما العبد فإن اتصف بالغنى فهى صفة عرضية ، ومن الممكن أن تزول ، وهى نسبية وغير متماثلة عند كافة البشر ، وتجد « الفقر » بمعنى الحاجة ، صفة ذاتية لكل ممكن ، أى يتصف بها جميع المخلوقات حتى الملائكة التى هى مشاركة للبشر فى حكم الطبيعة ، ومن ثم فإن كل ما يتكون عن الطبيعة شحيح وبخيل بالذات ، وكريم بالعرض .

ويعرض علينا « ابن عربى » رأياً آخر ، يعبر عن وجه الحقيقة وليس الشريعة ، يذهب فيه إلى أن الصفات السابقة ما هى إلا من تأثير الأسماء الإلهية[*] ، فالبخل والشح من تأثير الاسم الإلهى « المانع » كما أن الغنى من تأثير الاسم الإلهى « الغنى» ، وبالمثل فإن كل اسم إلهى له تأثير يناسبه عند البشر ، يتضح ذلك بالنظر إلى الزكاة ، التى فرضها الله ليطهر بها النفوس من البخل والشح ، وقد أوجبها سبحانه جبراً لشدتها على النفس ، وحتى يكون الإنسان فى هذا الفرض « عبد » تحت حكم « سيد » ، أما فى الاختيار فيترك للإنسان حرية أن يعطى أو لا يعطى[1] ، وإن كان لا ينبغى معرفة أن البشر فى كلتا الحالتين، الفرض والاختيار ، يقع تحت تأثير الأسماء الإلهية لا محال ، شاء الإنسان أم لم يشأ .

ويجب ألا نفهم مما سبق أن « ابن عربى » يقول بالجبر المطلق ، فإن مقصوده أن الأسماء الإلهية لها تأثير معنوى على الإنسان ، وهذا فى حال استعداد الإنسان لاستقبال إشراقات الاسم الإلهى المناسب لحاله ، فيقع تحت حكم هذا الاسم الإلهى المناسب له .

وإذا كان العطاء ، كما قلنا قبلاً ، له نسبة إلى الحق ونسبة إلى الخلق ، أو نسبة إلى الغنى ونسبة إلى المحتاج ، فإن الذى يعرف تلك الصلة والنسبة هم العلماء من الخلق . فهم الذين يعرفون أن الله هو الظاهر فى المظاهر بحسب استعداداتها ، وهذه النسب تشكل مشهدين أو وجهين يعرفهما العلماء ، ويجمعون بينهما : فى المشهد الحقيقى أو الصوفى ، يرون الحق ، فيما يعطونه معطيًا وآخذاً ؛ ولكن فى نفس اللحظة والحال يجتمع لهم المشهد الشرعى ، فيشاهدون أيديهم هى التى يظهر فيها العطاء والأخذ ، ومن ثم فالعالمون ، العارفون ، لهم الشريعة والحقيقة معاً ، وهم المؤمنون الخُلّص ، أما الذى ينكر هذه النسب الإلهية – كما يرى ابن عربى – فالإيمان عنده غير خالص .

(*) يعرف ابن عربى أسماء الله بأنها : « ليست بألفاظ مجردة عن المعانى ؛ ولكنها جلت وعظمت دلائل فى معانى فى الألوهية تقتضيها . . (رسالة القسم الإلهى ص ٢) ويرجع إلى ص ؟ يبحثنا .

(١) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الثامن ، ص ص ٤٦٠ – ٤٦٣ .

وهكذا تتداخل عند الشيخ الأكبر الشريعة بالحقيقة ، ويتضح أنه يقفز بأفكاره بين جوانب مختلفة ، دينية وفلسفية وصوفية ، وإن كان ينطلق من مدرج أساسى شرعى ، الصلة فيه بين الحق والخلق ، صلة معبود وعابد ، يشوبها الخوف والرجاء ، ثم يترقى العبد إلى مدرج أعلى للطاعة ، فيه نابعة عن الحب ، ثم ينتهى الواصل بمدرج خاص بأصحاب المواجد والأذواق ، حيث تنمحى الصلة بين الحق والخلق ؛ لأنه ما ثم سوى الله له العطاء والوجود ، وهذا يعبر عن التنزيه المطلق لله ، من حيث أن العبد لا يسند إلى نفسه أى جزاء أو حسنة ، فالفضل كله لله .

وقد توغل « ابن عربى » فى تأويل الصلة بين الحق والخلق ، عندما قال بوجوب الصدقة على الأقرب ، وأقرب المقربين للمتصدق هى نفسه ، وإذا كان الإنسان فى « صورته الآدمية » خليفة فمن تصدق على نفسه بما فيها حياتها ، كانت له صدقة وصلة بالله الذى من نعوته (الرحمن) فإن الله خلق آدم على صورته ، وهذا يعنى أن يد الله هى المنفقة ، ويد الرحمن هى الآخذة ، أى الرحمن هو العاطى وهو المعطى له[1] ، وهذا المعنى الباطنى لا يعقل ؛ ولكن يمكن تذوقه شهوداً ، ونضيف القول ، بأن الرحمن لا ينال عين الصدقة فى هذا المعنى الصوفى ؛ ولكنه سبحانه ينال تقوى المعطى فى عطائه[2] .

ويتناول « ابن عربى » جانبًا آخراً من جوانب الصلة فى العطاء بين الحق والخلق ، يذهب فيه إلى أن العلماء بالله ، يتصدقون وهم متفرغون بشهود الله عن سؤاله الجزاء ، وفى هذا الحال يتصدق الله عليهم بالعلم به وبالمعارف الذوقية ، ثم يدخلهم فى حال الفناء ، حيث ترك الذكر له وبه ، فتكون الرؤية النورانية ، وهذا مقام أرفع من مقام المشاهدة ، وتعتبر هذه الصدقة أفضل صدقة يتصدق الله بها على المقربين من عباده[3] .

(١) المرجع السابق : ص ٣٩١ .

(٢) المرجع السابق : ص ٤١٤ .

(٣) المرجع السابق : ص ٤٣٨ .

خامسا: المعنى الصوفى لزكاة الفطر:

يرى «ابن عربى» أن الفطر هو الفتق ومنه الفطرة(*)، وينشىء رابطة بين أول ما فتق كل من الأسماع والألسنة، ومعنى الصائمين وأهل الجنة، وإذا كان أول ما فتق تقى الصائمين هو ما أكلوه يوم عيد الفطر قبل الخروج إلى الصلاة، فإن إخراج زكاة الفطر يجب أن تتم قبل خروج الناس إلى الصلاة؛ وبذلك يخرج الإنسان زكاته قبل صلاته، وتذهب الزكاة للمفتقرين إليها أيضًا قبل صلاته كما أنه يأكل قبل صلاتهم[1]، أى يذهب الجميع إلى الصلاة متساويين، كل أخذ حقه.

وإذا كان «ابن عربى» قد مزج بين الجانب اللغوى والذوقى، فإنه فى الجانب الفقهى الظاهرى سنيا تمامًا؛ لأن العلماء قد اختلفوا فى حكم زكاة الفطر، فمن قائل إنها فرض ومن قائل إنها سُنّة، ومن قائل إنها نسخت بالزكاة؛ ولكن «ابن عربي» يتمسك بها ويعتبرها فرضا ثابتا؛ بل يعتبرها واجبة الأداء على كل إنسان، وله فى ذلك معانى ذوقية باطنة.

ومن حيث أنها واجبة على الحر والعبد، فذلك يعنى أن الحر هو من تحرر من العبودية لغير الله، فهو ليس عبدًا للكون، ويشهد أنه حرًا عنه، أما العبد فهو من كانت عبوديته لله تعالى وليس للأكوان[2]، وبهذا المفهوم يكون «ابن عربى» قد أعطى معنى الحر نفس معنى العبد، فالاثنان لا تأثير للأكوان عليهما، وإن كان الحر يعى أنه حر عن الأكوان والعبد لا يعى إلا أنه فى حال عبودية لربه، وإنه يشهد هذه العبودية بدون أى التفات إلى الأكوان، فهو مستغرق فى عبوديته لربه.

وزكاة الفطر واجبة على الذكر والأنثى، باعتبار أن الذكر يماثل العقل، والأنثى تماثل النفس أو أن الذكر هو الناظر فى العلم الإلهى، والأنثى هى الناظرة فى علم الطبيعة، وهنا نجد «ابن عربى» لا يهتم بالتفرقة النوعية؛ ولكنه يميز بين من يعطى الرياسة لعقله، ومن يعطيها لنفسه أو بين من يهتم بالإلهيات ومن تشغله الكونيات،

(*) الفتق لغويًا: يعنى الشق والفتح وهو الخصب؛ لانشقاق الأرض بالنبات، والفطرة هى ما فطر الله عليها الخلق من المعرفة بها، والخلقة التى يخلق عليها المولود فى بطن أمه.. وأصل الفطر الشق، والفطر نقيض الصوم.. (لسان العرب، ص ٣٣٤١، ص ص ٣٤٣٢ - ٣٤٣٥).

(١) ابن عربى: الفتوحات، السفر الثامن ص ٣٥٤، ٣٥٥.

(٢) المرجع السابق: ص ٣٤٧.

ورغم هذا التمييز الذى قال به مستخدمًا فى تفسيره الرمز والتأويل، فإن زكاة الفطر واجبة على الجميع[1].

وكونها واجبة على الصغير والكبير، فى الظاهر استنادًا لأمر الرسول - صلى الله عليه وسلم -(*) أما فى الباطن فإنها واجبة على المتعلم والعالم ومعنى هذا، أن الأستاذ يقوم بتربية التلميذ محاولاً أن يبلغ به، أو ما يحصل له، ما يقصده له من فائدة؛ وبذلك تكون زكاة تعليمه أن تصل الفائدة إلى التلميذ حسب مراد الأستاذ حينئذ ربما يفتح الله على الأستاذ بصدق التلميذ بما ليس عنده، وهذا يماثل زكاة الولى عن مال اليتيم الذى يرعاه ويتولاه[2].

ويضيف «ابن عربى» أنه يجب إخراج زكاة الفطر عن اليهودى والنصرانى، وله فى هذا عدة أسباب واعتبارات:

- إن الزكاة يقصد بها وجه الله لا غيره، ويمكن بها الجمع بين صفتى الهدى والنصرة لله؛ لأن «الهدى» مشتقة من اليهودى، و «النصرة» من النصرانى، وبقبول الزكاة من اليهودى والنصرانى نكون قد أضفنا «الهدى» و «النصرة» لنا لا لهما.

- إن الزكاة نية خير، وعمل الخير يعود فضله على الإنسان المسلم ولا يعود على غيره.

- هى أن المسلم يخرج زكاة الفطر عن اليهودى والنصرانى ممن يتولى معاشهم من حيث أن كتابهما ودينهما مندرجان فى كتاب ودين الإسلام.

- إن لليهودى والنصرانى نفسًا، وهى تشرك فى العمل لذلك تطلب حظها، ومن ثم وجب على المؤمن إخراج الزكاة عن النفس، أيًا كانت ليهودى أو نصراني[3].

وهكذا تصير زكاة الفطر واجبة على الجميع ليعرف الكل ما تستحقه الربوبية من الصفة الصمدانية، التى لا تتصف ولا تنبغى إلا لله تعالى، حيث أن الصوم لله لا للعبد؛ لذلك فهى فرض واجب على كل إنسان.

(١) المرجع السابق: ص ٣٤٨.

(*) إنه من حديث ابن عمر قال: «أمر رسوله الله - صلى الله عليه وسلم - بزكاة الفطر عن الصغير والكبير والحر والعبد، ممن تمونون» (راجع، الفتوحات، السفر الثامن، ص ٣٤٩).

(٢) المرجع السابق: ص ص ٣٤٩ - ٣٥٠.

(٣) المرجع السابق: ص ٣٥١ - ٣٥٣.



الفصل الرابع

حكمة الصوم

(١) مدخل إلى فلسفة الصوم

(أ) الصوم فى اللغة والدين :

الصوم عبادة نورانية روحانية ، وهو سر خاص بين العبد وربه ، وتحتل هذه العبادة ، الركن الرابع من أركان الإسلام ، وقد فُرض على المسلمين صيام شهر رمضان ، لقوله تعالى : ﴿ شَهرُ رَمَضَانَ الَّذى أُنزِلَ فيه القُرآنُ هُدًى للنَّاسِ وَبَيِّنَات مِّنَ الهُدى وَالفُرقَانِ فَمَن شَهِدَ منكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾[١] .

وفريضة الصيام فرضها المولى - جلّ شأنه - على عباده منذ أن خلق الإنسان ، لقوله تعالى : ﴿ يأيها الذين آمنوا كُتب عليكم الصيام كما كُتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون ﴾[٢] ، إلا أنه لا يعرف كيف كان يصوم الناس قبل الأديان الكتابية الثلاثة ، فاليهود والمسيحيون يصومون فى أوقات معينة ، ومتعددة ، عن أصناف محددة من الطعام ، وفى ذلك يتدخل الإنسان بهواه ، فليس هناك تحديد منظم حازم ، وأيًا كان الأمر فإن الصوم مشرع فى كل الرسالات ، ويتضح من ذلك أنه أمر فطرى يحتاج إليه الإنسان فى بعض الأوقات ، ليوازن بين مطالب الجسد والروح .[٣]

ولكن ماذا يعنى الصوم Fasting فى اللغة والدين الإسلامى ؟

إن الصوم فى اللغة يعنى ترك الطعام والشراب والنكاح والكلام ، ويدل كذلك على الصمت[٤] ، لقوله تعالى : ﴿إِنِّى نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا .. ﴾[٥]

ويجمع « الجرجانى » بين المعنى اللغوى والشرعى للصوم فيقول : « الصوم فى اللغة مطلق الإمساك ، وفى الشرع عبارة عن إمساك مخصوص وهو الإمساك عن الأكل والشراب والجماع من الصبح إلى المغرب مع النية »[٦] .

(١) سورة البقرة : آية ١٨٥ .

(٢) سورة البقرة : آية ١٨٣ .

(٣) الندوى : الأركان الأربعة ، ص ١٨٠ وما بعدها .

(٤) ابن منظور : لسان العرب ، ص ٢٥٢٩ .

(٥) سورة مريم : آية ٢٦ .

(٦) الجرجانى : التعريفات ، ص ١١٩ .

وإذا كان الترك أو الإمساك هو كف النفس عن مفسدات الصوم الظاهرة ، فإن النية هى قصد طاعة الله ، حيث أن الصوم لا يظهر بالفعل أو اللسان ، إنما هو نية فى القلب .

وهنا تظهر عظمة وشمول وتكامل الدين الإسلامى الحنيف ، حيث جمع بين الظاهر المحدد بأوقات يتم فيها الإمساك المطلق عن الأكل وغيره ، والباطن الذى هو قلبى ، وسر بين الخالق والمخلوق .

ونجد أن للصيام خصائص يتميز بها هى[1] :

– ينفرد الصيام عن العبادات الأخرى ، بأنه قيام بلا عمل ، وإن كثرت فيه الصلاة والذكر والتسبيح .

– يتميز الصيام بخلوه من الرياء ؛ لأن الإنسان لو قال (أنا صائم) ، ولم يكن صائمًا ، كان الرياء والكذب فى القول وليس فى الفعل .

– أن الصوم عبادة روحانية ، تؤدى لله وحده ، وخاصة أنه لم يحدث أن عبد وثنى أصنامه بالصوم الشرعى ، وإن عظمها بالسجود والركوع والقرابين ؛ ولهذا فالصيام يوفر التحقق بإحدى الصفات الإلهية « الصمدية » ؛ ولذلك قال تعالى فى الحديث القدسى : ﴿ الصوم لى وأنا أجزى به ﴾ .

– أن الصيام اختبار وبرهان على قدرة الإنسان على انتزاع نفسه من ربقة الحاجات والمطالب الحيوانية ، ومن ثم فهو رياضة ومجاهدة تؤدى إلى التوزان بين الروح والجسد ، أى بين الأخلاق الإلهية والعادات الحيوانية .

– جعل الله تعالى للصائمين بابًا خاصًا يدخلون منه إلى جنة الخلد اسمه « باب الريان » وفى هذا تشريف وتعظيم للصيام .

– وضع سبحانه وتعالى الصوم من ضمن المقامات التى يمكن أن ينالها العبد فى توجهه إلى الحق ، فالقرآن الكريم يحدد هذه المقامات ، التى تبدأ بالإسلام ، ثم الإيمان

(١) راجع :

– شلتوت : الإسلام عقيدة وشريعة ، ص ١٢٦ وما بعدها .

– الندوى : الأركان الأربعة ، ص ١٨٠ وما بعدها .

فالقنوت ، والصدق ، والصبر ، والخشوع ، والتصدق ، والصوم ، والحفظ ، والذكر وهكذا فالصوم من المقامات المتقدمة فى الطريق إلى الله تعالى .[1]

(ب) تأويل الشيعة للصوم :

يوضح لنا صاحب المجالس المؤيدية ، الحكمة من الصوم ، فيذهب إلى أنه بالصوم يتم التمييز بين « الشكل الإنسانى » « والأشكال البهيمية » ، ويتم هذا بتحريم الأكل والشرب على الإنسان لمدة شهر واحد فى السنة ؛ ليقترب من أصله الروحانى .[2]

والتفسير السابق ، يسمو بدرجة الإنسان ، أما تأويل « السجستانى » ، فيقصد به – متمشيًا مع منهجه – تأكيد مكانة العلم الباطنى ، والإمام ، فنجده يستخدم الصوم بمعنى الصمت ، ليرمز إلى الستر ، فيصير الستر صومًا ، والكشف إفطارًا ، وهنا يقابل الصوم بالنهار ، والإفطار بالليل ، ومن هذا فالصمت بين أهل الظاهر الذين يجب أن تُكتَم الأسرار عنهم ، ونشرها فى أهل الحقائق .

ويضيف السجستانى ، إلى أن وجوب صوم رمضان يعنى ستر مرتبة القائم ، وأن قوله تعالى : ﴿ . . فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ . . ﴾[3] ، يعنى أن من أدرك زمان القائم فعليه أن يلزم الصمت ، ومَن كان مريضًا أو مسافرًا ، فهو الغافل ، وهو الذى يجب عليه انتظار رجوع الإمام بعد غيبته .[4]

(جـ) مفهوم الصوم عند الصوفية :

إن مفهوم الصوم عند الصوفية يختلف عن معناه عند أهل الظاهر والشيعة ، حيث أن الصوم عند الصوفية يدخل ضمن آداب الطريقة مع السهر والصمت ، وقد ذهب « الجنيد » إلى أن الصوم نصف الطريقة « ويذكر الهجويرى » : إن الصوم يشمل كل الطريقة ؛ لأنه فى حقيقته زهد .[5]

(١) راجع سورة الأحزاب : آية ٣٥ .

(٢) الشيرازى : المجالس المؤيدية ، ص ٢٢٩ .

(٣) سورة البقرة : آية ١٨٥ .

(٤) السجستانى : الافتخار ، ص ص ١٢٥ – ١٢٧ .

(٥) الهجويرى : كشف المحجوب ، ص ص ٣٨٤ – ٣٨٥ .

وإذا انتهينا إلى أن الصوم هو كل قول وفعل ، الحق فيه أو بالحق للحق بذلك يكون الصوم جنة بمعنى أنه وقاية وستر ، حيث دخل فى الأعمال المستورة التى لا يعلمها إلا الله ؛ وبذلك يمكن أن نطلق عليه مع الشيخ أنه « معقول عدمى ووصف سلبى » بمعنى أنه عبادة مستترة لا يطلع عليها إلا الرب ، وتقوم على التحرك الذى لا يلحظه سوى الله تعالى ، ومن ثم فالعلاقة فى الصوم هى علاقة خاصة بين الخالق والمخلوق لا يطلع عليها سواهما ، وهو ما يمكن اشتقاقه من الخواطر التى يشيرها قوله تعالى : « ليس كمثله شىء » .

ويتبين مما سبق أن الصوم يقوم على مخالفة الاحتياجات البشرية ، ومن ثم يظهر على الصائم آثار الحق فيه ، حيث استولى على قواه ، وتجلى عليه بالذات الإلهية وهنا يمكن وصف الصائم ، بأنه ذو صوم ، ويستحق « الصفة الصمدانية » ؛ ولكن الحق تعالى يسلب عن العبد هذه الصفة ، ويضيفها إلى نفسه لقوله سبحانه : ﴿ إلا الصيام فإنه لى ﴾ ، فالتنزيه عن الغذاء ليس إلا للحق ، وهو تنزيه مطلق ، أما الصائم فإن اتصف بالتنزيه بعض الوقت فهو تنزيه مقيد[1] ، وهكذا يصير الصيام لله وليس للإنسان مصداقًا للحديث النبوى الإلهى : « كل عمل ابن آدم له إلا الصيام فإنه لى وأنا أجزى به ، والصيام جنة ، فإذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث يومئذ ولا يصخب ، فإن سبّه أحد أو قاتله ، فليقل : إنى امرؤ صائم ، إنى صائم . والذى نفس محمد بيده لخلوف فم الصائم أطيب عند الله ، يوم القيامة من ريح المسك ، وللصائم فرحتان يفرحهما : إذا أفطر فرح بفطره ، وإذا لقى ربه - عز وجل - فرح بصومه »[2] .

ويتضح من الحديث الإلهى السابق ، أن للصائم فرحتين يشهدهما ، المحقق المتدبر لأسرار الصوم ، وهما[3] :

---

(١) ابن عربى : الفتوحات ، السفر التاسع ، ص ص ١٠٢ - ١٠٣ ، ويرجع إلى :
- الجيلى : الإنسان الكامل ، جـ٢ ص ٨٨ .

(٢) ذكره مسلم فى الصحيح عن أبى هريرة وهو حديث متواتر .

(٣) ابن عربى : الفتوحات ، السفر التاسع ص ١٠٢ .

- فرحة الصائم من حيث لحوقة بدرجة « نفى المماثلة » فيلتقى بربه ، فيكون الحق هو الرائى والمرئى ، ومن حيث ابتعاد الصائم عن الكون والأغيار ورجوعه إلى الله ، ويجمل ابن عربى كل المعانى السابقة ، فيقول شعراً .

لَوْلاكِ - يَانَفْسُ - لمـا كُنْتَهُ ... « كـأنّه » لَـوْلاكِ لَـوْلاكِ
صُومِى عَنِ الكَوْنِ ولا تُفْطرِى ... بِـذَا إلـهُ الخَلْقِ أوْلاكِ
وانوى بِذَاكَ الصَّوْمِ مِنْ حيْثُ هُوْ ... فـإنه بالكَوْنِ غَـذّاكِ
فـى الصَّوْمِ مَعْنى لَوْ تَدَبَّرتهِ ... مَا حَلَّ مَخْلُوقٌ بِمَغْنَاكِ
لا مِثْلَ لِلصَّوْمِ كَذَا قَالَ لِى ... شَارِعُهُ فَـدَبّرِى ذَاكِ
لأنَّـهُ تَرْكٌ فَأيْنَ الَّذى ... عَمِلْتِهِ أو أيْنَ دَعْوَاكِ
قَدْ رَجَعَ الأمْرُ إلـى أصْلِهِ ... بِذَاكَ رَبِّى قَدْ تَوَلَّاكِ[1]

وعلى هذا ففرحة الصائم بالفطر ، والذى يعنى إيصال حق النفس الحيوانية ، وحقها الغذاء ، وقد أوجب الحق على العبد أداء هذا الحق ، وعندما يقوم بهذا العمل فإنه يقوم بصفة هى للحق ، فأعطى بيد الله كما يرى الحق عند لقائه بعين الله .

(ب) مراتب الصوم :

ذهب الصوفية إلى تحديد ثلاث مراتب للصوم تدل على السلوك والترقى ، وكذلك قال ابن عربى ، وهذه المراتب هى[2] :

١ - الصوم العام الظاهر ، الشرعى ، الذى نعبد الله به ، وهو للعوّام .

٢ - صوم النفس ، من حيث أنها مرآة الجوارح ، وهو للخواص ، والذى عبر عنه السهروردى البغدادى بقوله : « آداب الصوفية فى الصوم ضبط الظاهر والباطن وكف الجوارح عن الآثام » .

---

(١) المرجع السابق : ص ٩٧ .

(٢) المرجع السابق : ص ص ١٠٩ - ١١٠ .

٣ – صوم القلب ، الذى يتصف بالسعة للتجلى الإلهى ، وصومه أن لا يعمره غير اللّه ، فإن عمَّره غير اللّه ، فكان ذلك بمثابة إفطار ، وكان يجب أن يصوم قلبه إيثاراً لربه ، وهذه المرتبة تخص خواص الخواص ، وقال التهانوى بأن هذه المرتبة تشير إلى منع القلب عن الهمم الدنية ، وعن الأمور الدنيوية ، وجميع ما سوى الله[1] .

(جـ) أقسام الصوم :

ويقسم الشيخ الأكبر الصوم إلى ما يلى[2] :

– الصوم الشرعى الواجب (الفرض) :

وهو صيام شهر رمضان ، أو أيام أُخَر فى حق المسافر أو المريض ، وكذلك صيام الكفارات والنذور فهى واجبة .

– الصوم المندوب إليه (نوافل – سُنّة) :

١ – مقيد بالزمان : كصوم الأيام البيض ، والاثنين والخميس وغيره .

٢ – مقيد بالحال : كصيام يوم وفطر يوم ، ويصرح ابن عربى ، بأن هذا الصوم هو أعدل الصوم .

٣ – ما لا يتقيد بزمان : وهو أن يصوم الإنسان متى شاء متطوعًا بصيامه .

ويتبين مما سبق أن ابن عربى قد قسم الصوم ، مستندًا إلى الكتاب الكريم والسنة المحمدية الشريفة ؛ ولكن ذلك لم يمنعه من أن يطلعنا على إشاراته الذوقية ، ولمحاته النورانية رابطًا الشرعية بالحقيقة ، وهو ما سنعرض له فى الصفحات التالية .

ثانيا : أسرار صوم رمضان :

(أ) معانى شهر رمضان :

« رمضان » اسم من أسماء الله تعالى ، وهو « الصمد » ؛ ولذلك أضيف إليه « شهر » عندما اختص بحكم شرعى موجه للبشر ، قال تعالى : ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِى أُنزِلَ فِيهِ القُرْآن هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الهُدَى وَالفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾[3] .

(١) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، جـ ٤ ص ٢٧١ .
(٢) ابن عربى : الفتوحات ، السفر التاسع ، ص ١١١ .
(٣) سورة البقرة : آية ١٨٥ .

وقد فُرض الصوم فى شهر سماه الله ، باسم من أسمائه ، فتميز عن باقى شهور السنة ، ويصير شهر « لا مثيل له » ، يجب صيامه على كل إنسان : مسلم ، بالغ ، عاقل ، صحيح ، مقيم غير مسافر ، الصوم أوله طلوع الفجر وآخره غروب الشمس ويذهب ابن عربى إلى أن هذا التحديد الزمنى يماثل اتصافه تعالى بأنه الأول والآخر[1] .

ويتميز شهر رمضان ، بأنه فيه تفتح أبواب الجنة ، وتغلق أبواب النار ، لقوله صلى الله عليه وسلم : « إذا جاء رمضان فُتحت أبواب الجنة ، وأُغلقت أبواب النار ، وصُفِّدت الشياطين » ، ويعرض علينا الشيخ الأكبر تأويلاً للحديث الشريف ، ليمزجه بالمعانى الصوفية ، كما يلى[2] :

– يرى ابن عربى أن « الجنة » تعنى الستر ؛ لتتسق مع مفهوم الصوم الذى هو عمل مستور لا يعلمه إلا الله تعالى ، من حيث أن الصوم « ترك » وليس عمل وجودى ، فيظهر للبصر ، أو يعمل بالجوارح ، فهو مستور عن كل ما سوى الله ، لا يعلمه من الصائم إلا الله تعالى ، والصائم الذى سماه الشرع صائمًا لا جائعًا .

– أما « غلق أبواب النار » فيعنى أنها تأكل بعضها وتتضاعف حرارتها ، كذلك الصائم ، يغلق أبواب نار طبيعته القائمة على الأكل والشراب ، فتقوى نار شهوته للطعام والشراب ؛ وبذلك أقام ابن عربى تشابهًا بين فعل نار جهنم ، وفعل الطبيعة البشرية .

– ويدل « صفد الشياطين » على صفة البعد ، والصائم يكون قريبًا من الله ، بالصفة الصمدانية ، أى يحاول العبد أن يلغى صفة البعد ، والتى كبلها الله تعالى متمثلة فى الشياطين ؛ ليترك للصائم المجال للقربة والتشبه بعبادة لا مثيل لها وهى الصوم .

وشهر رمضان يجمع بين الأضداد ، بين الصوم والفطر ، وبين القيام والرقدة ، والشرع قد فرض صومه ، وحبَّذ قيامه ، ويرى ابن عربى أن سبب ذلك التجلى الإلهى الذى يختلف تمامًا للمفطر بعد صيام ، أى الذى شق أمعائه بالطعام والشراب بعد أن سدهما بالصوم ، فمنع مرور الشياطين إليه ، أما القيام بالليل فيأتى نتيجة القوة التى يبثها الغذاء فى البدن ، وإذا كان الغذاء يجعل العبد فى « بعد » و « غيب » عن الله ، كذلك الليل يعبر عن « الغيب » ، فهناك مناسبة بعد مدلول الغذاء والليل من الناحية الذوقية .

(١) ابن عربى : الفتوحات ، السفر التاسع ص ١١٩ .
(٢) المرجع السابق : ص ص ١١٣ – ١١٥ .

ويرى الشيخ الأكبر أن شهر رمضان تضمن صومًا وفطرًا ؛ لأن اليوم يتضمن نهارًا وليلاً ، وبالأضداد تميز « شهر رمضان » عن الاسم الإلهى « رمضان » ، حيث للخالق نعت الصوم الذى لا يقبل الصوم ، أنه تعالى « الصمد على الحقيقة » ، وللخلق الصوم الذى يقبل الفطر ، ومن ثم يختلف صوم الحق عن صوم العبد(١) .

ويؤيد الشيخ الأكبر فكرته على أن الصوم ليس أصيلاً بالنسبة للإنسان ، بتأويل السحور ، فيعرض علينا ، أنه – صلى الله عليه وسلم – قد سمى السحور : فلاحًا ، والذى يعنى البقاء ، ومن هذا يفهم أن الصوم لا بقاء له بالنسبة للإنسان ؛ لأنه لله تعالى ، بالإضافة إلى أن الصوم يزول حكمه بزوال الدنيا ، فلا صوم فى الآخرة ، التى هى دار بقاء تناسب الأكل والشراب الدائم ، وهكذا فالإنسان فى بقائه آكل لا صائم ، فهو متغذ بالذات صائم بالعرض .

ويدلف الشيخ من الجانب الشرعى ، إلى الجانب الوجودى من مذهبه ، حيث يرى أن للسحور وجه إلى الليل ووجه إلى النهار ، وكذلك الإنسان له البقاء (السحور) ، وفى مقامه هذا له وجه إلى واجب الوجود لنفسه (الصمد) ، ووجه إلى العدم ، وحيث أن الإنسان لا ينفك حاله عن وجود وعدم ؛ لذلك سمى ممكنًا ، وهى صفة ذاتية له ، وإن تجلى اللّه تعالى عليه بنعت إلهى ، فليس له فيه بقاء(٢) .

(ب) رؤية الهلال بين الشريعة والحقيقة :

بخصوص مشكلة تحديد الشهر العربى عامة ، ورمضان خاصة ، يرى الشيخ الأكبر التمسك برؤية الهلال كما حددها الشرع لبداية الشهر ، ومن ثم لبداية الصيام ، أما إذا غم الهلال – وهو أمر تتعدد فيه الآراء الشرعية – فإنه يقول بالرجوع إلى علماء الفلك لسؤالهم عن منزلة القمر ومساره بالنسبة للرؤية .

وفى الجانب الذوقى ، يرمز « ابن عربى » إلى الهلال بالمعرفة ، ويرى أن العارف هو القادر على التمييز بين الأسماء الإلهية المسيطرة بقلبه ، حيث يميز بين الاسم « رمضان » والاسم « الفاطر » ، ويعطى كل اسم حقه ؛ و هذا حين يطلع هلال المعرفة فى أفق قلوب العارفين من تأثير الاسم الإلهى « رمضان » ، جب على العارف الصوم ، ومن ثم يقيد جوارحه الظاهرة ؛ لأن كل جارحة مطالبة بصوم يخصها ، بالإضافة إلى تقييد قواه

(١) المرجع السابق ، ص ص ١١٧ – ١١٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ص ٤٤٢ – ٤٤٤ .

الباطنة فى محاولة للاتصاف بما هو لله تعالى أما حين يطلع هلال المعرفة ، من الاسم الإلهى ﴿ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ والأَرْضِ ﴾(١) وجب الفطر على الأجسام والأرواح ، وهكذا يكون العارف قد تحقق بالاسم « رمضان » و « الفاطر » ، وبالاسم « الأول » و « الآخر » جامعًا بين ظلمة النفس الليلية ، ونور الروح النهارية فى وحدة حقيقية تقوم على المعرفة والشهود الذاتى(٢) .

أما إذا غُمَّ (هلال المعرفة) على العارف ، بسبب الحجاب ، فعليه أن ينظر فى هلال عقله ، ومنازل سلوكه ، أحواله ومقاماته ، فإذا كان مقامه يعطى الكشف ، فعليه الخضوع لكشفه ، وإن لم يعطه الحال صحة الحساب آخر حكم « رمضان » إلى وقته .

وبالجملة فإن الحكم للاسم الإلهى ، فى « الحال بالتجلّى » ، وفى « الاستقبال بالأثر » حتى يأتى اسم إلهى آخر يزيل حكم الاسم السابق عليه ، أى أن المعوّل على تحديد بداية شهر رمضان ، يرجع للاسم الإلهى عند أصحاب الأحوال بالكشف وعند أصحاب العقل بالنظر فى الأثر الناتج عنه(٣) .

وفى الجانب الفقهى يقول الشيخ : بالصوم والفطر استنادًا على الرؤية ؛ ولكن مع حصول العلم فى الرؤيتين ، وفى الاعتبار يستند إلى قول الجنيد : « علمنا هذا مفيد بالكتاب والسنة » – ليرمز إلى الشاهدين بالكتاب والسنة ، ومن ثم يجمع الصوفى بين الشريعة والحقيقة .

ويجد الشيخ الأكبر فى قول الجنيد مناسبة ؛ ليميز بين نوعين من التصوف ، وإن كان المعلوم واحد ، والعطاء الإلهى واحد فى الحالتين ، والنوعان هما(٤) :

– طريق صوفى قائم على الحكمة ، وصاحبه يحصل على ما تقضيه نفسه عن طريق العقل .

– طريق صوفى قائم على الكتاب والسنة ، حيث يوازى بين سلوكه والطرق المشروعة الإلهية ، ويتحقق بأن ما أعطى له فى الظاهر ، هو كرامة من عند الله .

(١) سورة فاطر : آية ١ .

(٢) ابن عربى : الفتوحات ، السفر التاسع ص ص ١٢٤ – ١٢٥ ، ٢٦١ وكذلك له :
– تفسير القرآن الكريم ، جـ١ ص ٤٢٢ .

(٣) ابن عربى : الفتوحات ، السفر التاسع ص ص ١٢٦ – ١٢٧ .

(٤) المرجع السابق : ص ص ١٣١ – ١٣٢ .

وبخصوص تحديد الشهر العربى عامة ، فإنه مرتبط بمنازل القمر ، ومن ثم يناسبه رمزاً النفس المتميزة بالزيادة والنقص ، أما الشهر الميلادى المحدد الأيام اعتماداً على دورة الشمس فيناسبه رمزاً الروح ، والتى بها ظهرت حياة الجسم ، والحياة كمال لا نقص فيها ولا زيادة[١] .

ويرى الشيخ الأكبر أن أسعد الناس هم أهل الاعتبار ، حيث يراعون تسيير الشمس والقمر لحفظ أوقات العبادات ، فيجمعون بين النفس والروح ، وبين الظاهر والباطن ، فى وحدة متجانسة ، اعتماداً على العلم الإلهى ، والمدد الربانى[٢] .

(جـ) المعانى الذوقية لليلة القدر :

اجتبى سبحانه شهر رمضان بنزول القرآن فى ليلة مباركة من لياليه ، وهى ليلة القدر ، قال تعالى : ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ الذى أُنزِلَ فيه القرآنُ هُدى للنَّاسِ وَبَيِّنات من الهُدَى والفرقَان فَمَن شَهِدَ منكُمُ الشهرَ فليصُمْهُ ﴾[٣] ، وللشيخ الأكبر إشارات فى تفسير الآية الكريمة ، نستلخص منها ما يلى :

- « القرآن » يشير إلى الجمع ، حيث أنزله الله جملة واحدة إلى السماء الدنيا ؛ ولهذا جمع الله بينه وبين عباده فى الصفة الصمدانية وهى الصوم ، أما التنزيه فى هذا المقام فيعود على الحق ، أما العبادة فهى للخلق .

- « هدى الناس » وتعنى أن البيان على قدر طبقات الناس ، واستعدادهم على الفهم ، فإن لكل إنسان مشربه فى هذه العبادة .

- « الفرقان » يدل على أن الحق جمع بينه وبين العبد فى الصوم بالقرآن ثم فرق بينه وبين عبده بالفرقان . . فالصوم لله تعالى تنزيه ، وللخلق عبادة ، وأن تنزهة النفس الإنسانية تكون بالذلة والافتقار إلى الله تعالى[٤] .

---

(١) المرجع السابق : ص ص ١٢٢ - ١٢٣ .

(٢) المرجع السابق : ص ٢٥٨ .

(٣) سورة البقرة : آية ١٨٥ .

(٤) ابن عربى : الفتوحات ، السفر التاسع ص ص ٢٦٩ - ٢٧١ .

ونعود إلى « ليلة القدر »[*] فنجد الشيخ يساند الرأى الذى يقول : إن ليلة القدر تدور فى السنة كلها ، وفى هذا المقام يعرض علينا نوعين من الناس ، استناداً إلى الشرع ؛ ولكن لكل منهما قيام خاص ، وهما :

١ - **الأجير** : وهو الذى يقوم الليل بنفسه ، مؤدياً الصلوات ، ملتمساً ليلة القدر ، وهذا الصنف من الناس له أجره عند الله .

٢ - **العبد** : وهو الذى يقوم الليل بنفسه ، مؤدياً الصلوات ، سابحاً فى مناجاة ربه ، وهو واقع تحت تأثير الاسم الإلهى « رمضان » الذى أقامه ، فيكون قيامه لله ، وهذا الصنف من الناس ، لهم النور الإلهى ؛ لأن الله سيدهم ، وهم عبيده ، لا يحتجون عليه بوقت دون آخر ، فهم فى ديمومة الحضرة الإلهية[١] .

ويطالعنا ابن عربى على معنى ذوقى عميق ، حيث أنه نظر إلى قوله تعالى : ﴿ لَيْلَةُ القَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ﴾[٢] ، وتساءل كيف تكون هذه الليلة قيمتها ألف شهر وهى ليلة كل سَنة أى كل اثنَى عشَر شهراً ، بالإضافة إلى أن الآية الكريمة لم تحدد المدة ، فهذه الليلة المباركة خير من ألف شهر ، فخيرتها مطلقة ، ومن ثم إذا نالها العبد ، وتحقق بها ، كأنه عاش فى عبادة ربه مخلصاً أكثر من ألف شهر من غير تحديد للتوقيت ؛ وبذلك يتعدى « العمر الطبيعى » لينفذ إلى « العمر المجهول » .

ويضيف الشيخ الأكبر ، بأن الشهر بهذا المعنى يعبِّر عن « العبد الكامل » ؛ ليتماثل مع منازل القمر ، حيث يبدأ السير فى المنازل ، ولا يسمى شهراً على الحقيقة إلا بعد استيفاء السير ، كذلك العبد يسير فى منازل الترقى ؛ ليصل إلى العبد الكامل الذى يدرك أن فضل الله لا يتناهى .

ونبهنا ابن عربى إلى سر من أسرار الصوم ، وهو أن الله تعالى قد أضاف « الليل » إلى « القدر » ؛ لأن الليل غيب ، وليلة القدر غيب بالنسبة للإنسان الذى يحاول التماسها كما جاء فى الشرع ، وما الالتماس إلا استعداد الإنسان لاستقبال هذه الليلة والحصول على الهبة الربانية ، وأعظم الهبات الإلهية هى التوفيق الإلهى والاعتصام .

(*) يقول الطبرى بأنها ليلة الحكم التى يحكم الله فيها بقضاء السنة .

(١) المرجع السابق : ص ص ٤٣٢ - ٤٣٣ .

(٢) سورة القدر : آية ٣ .

وأخيرًا . . فإن ليلة القدر دائرة متنقلة فى كل شهور السنة ، حتى ينال كل شهر بعض نورها ، كما يدور رمضان فى الشهور الشمسية مانحًا إياها فضله ، وعلامة هذه الليلة المباركة ، هو محو الأنوار كلها بنورها ، وإن تعددت الآراء الظاهرة فى وصف وقتها وأنوارها ، فإن الصوفى المحقق ، يشاهد أن النور كل النور لله وحده[1] .

ثالثا : أسرار صوم النوافل :

كما تناول الشيخ الأكبر الصوم الواجب ، بالتحليل والتأويل ، مفصلاً معانيه وإشاراته ، كذلك فعل فى الصوم المندوب إليه ، أى صوم النوافل أو السنة ، فتعرض لتفصيلاته وأنواعه ، وما يتصل به بالحال أو بالزمان ، وما هو معين بالشهور ، ومنه ما هو مطلق . . ونلاحظ أن إشارات بعينها قد تكررت لديه ؛ وبذلك لم يتخط المعانى الصوفية التى عرضناها له ؛ ولهذا نكتفى بذكر بعض الأمثلة :

– الصوم فى سبيل الله . . يحبذه الشرع ، ويرى فيه ابن عربى مناسبة ليترقى العبد فى مقام « التشبه بالإله » ، وذلك يعنى التخلق بالأسماء الإلهية الدالة على قهر الأهواء وغلبة النفس ؛ لتناسب الصوم . . والعبد فى هذا الصيام يتجه إلى الله تعالى ، من حيث أن « اللّه » هو الاسم الجامع لجميع حقائق الأسماء[2] .

– صيام سر الشهر . . وهو الوقت الذى يكون فيه القمر فى قبضة الشمس ، تحت شعاعها . عندئذ تخضع النفس للروح ، ويتجه الإنسان إلى الله بالصيام ، والشرع يُرغّب فى هذا النوع من الصوم ، حتى يكون الإنسان قد صام فى حال « الإعلان » و « السر » . . بالإضافة إلى أن العبد عندما يقيم فى مشهد كونى ، لا تبصره ؛ لأنه لم يتميز عن العامة فى الدنيا ؛ ليتحقق بصفة سيده سبحانه وتعالى الذى لم يجعل سبيلاً لأن يراه أحد فى الدنيا ، ومن ثم يستحق من كان هذا حاله ، كما يرى ابن عربى ، « مقام الأخفياء الأبرياء » ؛ ولكن هذه الطبقة هى العارفة بربها ؛ ولهذا لها الظهور فى الآخرة . . وهكذا ففى صيام سر الشهر ، مقام جمعية الهمة على الله ، ومن يترقى لهذا المقام ، لا يرى سوى الله[3] .

(١) المرجع السابق : ص ص ٤٣٤ – ٤٤٠ .
(٢) ابن عربى : الفتوحات ، ص ٢٣٥ .
(٣) المرجع السابق : ص ٢٥٢ – ٢٥٧ .

– ويرى الشيخ الأكبر ، أن أعدل صوم هو صيام « داود وعيسى » أى صوم يوم وفطر يوم وهذا أعظم مجاهدة على النفس ، حيث المجاهدة تأتى من عدم الاعتياد على الصوم ؛ ولهذا يصير من ضروريات الطريق ، بالإضافة إلى أن الشيخ يماثل بين الصلاة من حيث أنها عبادة مقسومة بين الرب والعبد ، وبين هذا الصوم الذى يجمع العبد فيه بين ما هو حق لنفسه ، وما هو حق لربه . . ويعرض علينا الشيخ أن البعض لا يحبذ هذا الصوم ، من حيث أنه يساوى بين ما هو لله وما هو للعبد ، ومن ثم يفضلون صوم يومين وفطر يوم ، وهذا ما كانت تقوم به « مريم عليها السلام » حتى تنال مقام الرجال ، وتصل إلى الكمال[1] .

رابعا : حكمة الاعتكاف :

(أ) مفهوم الاعتكاف :

الاعتكاف(*) يعنى الإقامة بمكان مخصوص ومحدد ، وفى الشرع يدل على عمل مخصوص ، وحال مخصوص ، ونية قلبية بالتقرب إلى الله تعالى ، ويستأثر الاعتكاف بشهر رمضان لما بينهما من صلة ، وهو سنة عن الرسول – صلى الله عليه وسلم – ويمكن أن يكون واجبًا إذا أدى نتيجة نذر .

وإذا كان الاعتكاف فى الظاهر هو الإقامة فى مكان له شروط محددة ، فإنه فى معناه الصوفى هو حبس عن ملذات الدنيا ، والاتجاه إلى الله ، والإقامة معه إيثارًا لجنابه تعالى وانقطاعًا له عما سواه ، وهكذا يجمع المعتكف بين ظاهر الشرع وباطنه ، بين الإقامة المحددة بلا خلق ، والإقامة المحددة بالخالق ؛ ولذا يكون للاعتكاف طريقان[2] :

(١) المرجع السابق : ص ٣٩٨ .
(*) « الاعتكاف » بمعنى الإقامة فى مكان محدد ، حقًا كان ، أو باطلاً ، وردت فى القرآن الكريم ، وورد أصلها « العكوف » بمعنى الإقامة وحبس النفس عن الشىء ، وهكذا جمع المعنى القرآنى بين الظاهر والباطن . . قال تعالى :
– ﴿ وَلا تباشرُوهُنَّ وأنتُمْ عَاكفُونَ فى المَسَاجد ﴾ . . (البقرة / ١٨٧) .
– ﴿ أن طَهرا بَيْتِى للطَّائفينَ والعَاكفينَ والركَّع السُّجُود ﴾ . . (البقرة / ١٢٥) .
– ﴿ فَأتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لهُمْ ﴾ . . (الأعراف / ١٣٨) .
(٢) ابن عربى : الفتوحات ، السفر التاسع ، ص ص ٤٥٣ – ٤٥٤ ، ٤٥٨ – ٤٥٩ .

١ – إقامة العبد بنفسه لله ، حيث يقوم بالأعمال الشرعية ، من صلاة وذكر وقراءة القرآن وصوم ، أى القيام بكافة أفعال البر بشرط الالتزام بمكان الاعتكاف ، تأسيًا بسنة رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وعدم الخروج إلا للضرورة الملحة ، كقضاء الحاجة ؛ لدرجة أنه لا يصح للمعتكف الخروج لتشييع جنازة ، أو عيادة مريض .

٢ – إقامة العبد مع الله بالله ، وهو طريق أعلى مقامًا ، وأتم حالاً من سابقه ، وفيه يمكن للواصل التصرف فى جميع أعمال البر فى أي مكان ؛ لأنه فى تجلٍّ دائم مع الله وهذا هو طريق أهل الله المنقطعين بكليتهم إليه سبحانه ؛ ولكن أحيانًا ينتقل الواصل من حال إلى حال آخر ، من حال رؤية الله مع كل شيء ، إلى حال رؤية الله بعد كل شيء ، وهنا يجب على الواصل القضاء ، ويعنى ذوقًا الرجوع إلى الحال الأولى والتشبه بصفاته تعالى ، معتكفًا عليها عقلاً وشرعًا ، وملتزمًا « حضرة الخيال » ، وحيث يقضى مدة الاعتكاف مجسدًا الوحدة الإلهية .

(ب) دلالة مكان الاعتكاف :

تعددت الآراء الفقهية حول مكان الاعتكاف(*) ، ويميل ابن عربى إلى الرأى القائل بأن الاعتكاف يمكن أن يكون فى أى مكان ؛ ولكن يشترط أن يسمح للمعتكف بأداء صلاة الجمعة ، ويضيف إلى أن الاعتكاف بالمساجد يشترط فيه عدم مباشرة النساء ، وذلك فى الظاهر ، أما فى الباطن فيشترط البعد تمامًا عن حظوظ الدنيا ، وهوى النفس – حيث أن المرأة ترمز إلى النفس – والاتجاه بكلية المعتكف إلى الله تعالى متفرغًا تمامًا لمشاهدته تعالى دون سواه .

ويطالعنا الشيخ الأكبر على مشهد آخر ، خاص بالصوفى المتمكن الذى يرى « سريان الحق فى جميع الموجودات ، وأنه الظاهر فى مظاهر الأعيان » ؛ وبهذا كانت الأعيان جامعة بين استعدادها الخاص لتقبل الوجود الموهوب لها أو المتجلى عليها ، وبين القدرة الإلهية المعطاه للوجود ، وهى حالة تشبه النكاح(**) ، ومن ثم يجوز مباشرة المعتكف

(*) تنحصر هذه الآراء فيما يلى :
– الاعتكاف فى المساجد الثلاثة التى تشد إليها الرحال .
– الاعتكاف فى أى مسجد .
– الاعتكاف فى مسجد تقام فيه صلاة الجمعة .
– الاعتكاف فى أى مكان .

(**) النكاح عند الشيخ الأكبر هو ازدواج شيئين لنتاج ثالث على أى صعيد كان معنويًا أو طبيعيًا أو إلهيًا أو روحيًا ، (راجع : المعجم الصوفى ، ص ١٠٦٩) .

للمرأة إذا لم يكن فى مسجد أو صائمًا ؛ وبذلك تتم المقابلة بين مشهدين ، مشهد النكاح الإلهى ، ومشهد النكاح الطبيعى ، أما إذا كان المعتكف منقطعًا فى المسجد ، فليس للنكاح أية صورة ، فليس هناك ثنائية ، ولا أعيان موجودة ، فلا وجود إلا للحضرة الإلهية ، والمعتكف مشرق بأنوارها ، لا يرى إلا الله(١) .

(جـ) وقت دخول الاعتكاف :

فى الشرع الاعتكاف يبدأ بعد صلاة الفجر ، وقبل طلوع الشمس ، أما الذوق الصوفى فإنه يفرق بين نوعين من الاعتكاف(٢) ، لكل منهما وقت خاص ، وهما :

١ – اعتكاف عام مطلق :

ويعنى الإقامة الدائمة مع الله ، على جهة القربة ، حيث يشهد المعتكف الله تعالى فى كل شيء ، وهذا هو « التجلى الأعظم العام » الذى يشبه طلوع الشمس ، التى تشير إلى التحقق الروحى بالحقيقة ، ومن ثم يبدأ الاعتكاف العام مع « التجلى الشمسى » .

٢ – اعتكاف خاص مقيد :

حيث يعتكف العبد مع اسم إلهى ، من أسماء الله ، وحين يتجلى للعبد ذلك الاسم الإلهى ، يقهره بسلطانه ، ويدعوه إلى الإقامة معه ، وسلطان الأسماء الإلهية على العبد لا تنتهى ؛ لأن الأمر الإلهى دوى فلا يتناهى فى الأشياء .

ولا بد للمعتكف من أن يجمع بين التقييد والإطلاق ؛ ولذلك يجب عليه أن يكون وقت دخوله للإقامة عند ظهور علامة التجلى الأعظم ، أى عند طلوع الفجر ، وبعد صلاة الصبح ، وهكذا لا يتقيد المعتكف بالاسم الإلهى المقيم معه .

ومن المرجح أن الشيخ الأكبر يريد الإشارة بأن العارف ، عليه أن يتحقق بشمس الحقيقة ، فيصير معتكفًا روحيًا كما اعتكف حسيًا ، وحينئذ يجمع بين الاعتكاف فى الشريعة والحقيقة ، بالإضافة إلى أن دخول المعتكف بالليل يبعد عنه المسافة عن الشمس ، من الناحية الزمانية ، ومن الناحية الروحية ، الليل يشير إلى الستر والحجاب ، فإذا دخل العبد ليلاً ، صار محجوبًا عن الحقيقة ، مستوراً عن نورها ، ومن ثم فإن

(١) المرجع السابق : ص ص ٤٥٥ – ٤٥٧ .
(٢) المرجع السابق : ص ص ٤٦٠ – ٤٦٢ .

دخول المعتكف فجراً يناسب الجانب المعنوى ونعنى به القربة من الله واستمداد الحقيقة منه تعالى .

وهكذا نصل إلى مقصود الشيخ الأكبر ، وهو أن الاعتكاف أمر معنوى ، مثله مثل الصلاة ، التى تجمع بين توجه القلب إلى الله تعالى ، وتوجه الوجه إلى القبلة ، وكذا الاعتكاف له بعدين ، هما :

– بعد روحى : ويعنى الإقامة قلبيًا مع الله ، استجلابًا لإشراقاته وأنواره .

– بعد حسى : ويعنى الإقامة بمكان محدد ، مع إقامة الأفعال الشرعية ، وملاحظة النفس وحقها المشروع لها[١] .

ولا ينفك العارف المحقق من الجمع بين الروح والحس ، والإطلاق والتقييد حيث لا شيء مطلق فى عالم الإمكان ؛ لأن الإطلاق تقييد[٢] فى عرف ابن عربى ، وخاصة إذا أدركنا أن الأصل فى الأسماء الإلهية التقابل ، والدليل على ذلك أن الله تعالى سمى نفسه متكلماً ، كما نزه ذاته ، ومن ثم يجب الجمع بين التشبيه والتنزيه ، وبين الكثرة والوحدة .

(د) حقيقة أفعال المعتكف :

من حيث أن المعتكف ، مقيم مع الله ، فليس له إلا فعلان يقوم بهما كما يرى الشيخ الأكبر[٣] ، والفعلان هما :

١ – الاعتكاف مع الصيام . . أى تكون صفة المعتكف صفة إلهية ، وهى الصوم ، لقوله – صلى الله عليه وسلم – « اعتكف وصم » ، والصوم يماثل الأحدية التى هى لله حقيقة وللعارف للمعرفة والتحقق ، ومن ثم لا يرى المعتكف إلا الله ، ويغيب به تعالى عن نفسه ، فيتحقق بنوره تعالى ، فيكون الله فى قواه ، وهنا المؤمن يعرف بمن آمن ، وصاحب الشهود يعرف من شاهد ، أى يصير حال عيان ، فيعرف من هو عين هذه الأكوان والأعيان[٤] ، أى يتحقق المؤمن بشهود الوحدة الوجودية .

(١) المرجع السابق : ص ص ٤٦٤ .
(٢) المرجع السابق : ص ص ٤٧٢ – ٤٧٣ .
(٣) المرجع السابق : ص ٤٦٦ ، ٤٧٠ – ٤٧١ .
(٤) المرجع السابق : ص ٤٦٩ .

وقد قال القشيرى بمعنى قريب مما سبق قبل ابن عربى حين ذهب إلى أن الصوم يؤدى إلى شهود الحق ، والفناء عن الكل ، والتحقق « بحال محو » بالله[٤] .

٢ – مجاورة الأسماء الإلهية . . أى لا يقوم المعتكف بأى عمل إلا بحكم الأسماء الإلهية ، فإذا انتقل المعتكف إلى حاجة الإنسان ، مثل الوضوء أو تشييع زائر ، فإن ذلك يكون من حكم الاسم الإلهى الذى أقامه العبد معه فى مدة اعتكافه ، والعارف يمكنه تذوق هذا المشهد ، وشهود تأثير الأسماء الإلهية من حيث هى تجليات الحق ، فلا يرى شيئًا أو يفعل شيئًا إلا ويرى الله قبله ، فالحكم كل الحكم لله وحده .



(١) القشيرى : لطائف الإشارات ، جـ٢ ص ١٥٣ .


الفصل الخامس
حكمة الحج

(١) مدخل إلى فلسفة الحج

(أ) الحج فى اللغة والدين :

الحج (Pilgrimage) خامس أركان الإسلام ، وهو يختلف عن الأركان الأربعة السابقة من ناحية التكليف ، إذ لم يفرض أداؤه إلا على القادرين لقوله تعالى : ﴿ . . وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً . . ﴾[١] ، والمقصود بذلك من توافرَتَ لديه الوسائلَ اللازمة مَن مَال ، ومقدَرَة صَحية ، وأمن على النفس والأهل . . إلخ .

وإذا كانت كلمة حج تعنى من الناحية اللغوية القصد أو التوجه[٢] ، إلا أن الاستعمال الجارى لها قد اقتصر على التوجه إلى أماكن مخصوصة لها قدسيتها من أجل العبادة والنسك والزيارة ، وتكاد مختلف أمم البشر تجمع على هذا الأمر ، إذ أن الحج أكثر العبادات المعروفة امتداداً فى التاريخ ، فقد عرفه العرب منذ نبى الله إبراهيم – عليه السلام – الذى رفع قواعد بيت الله الحرام كما يقول تعالى : ﴿ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ . . ﴾[٣] ، وفى اليهودية فُرض الحج على الجَميع فيَما عَدا الصغَار وَالمرضىَ ، حيثَ يحجون لزيارة بعض الأماكن المقدسة لهم بدمشق والعراق ومصر ، بالإضافة إلى قبور الصالحين بفلسطين[٤] ، وكذلك يقوم المسيحيون بالحج لزيارة المشاهد المقدسة بفلسطين ، ومراكز زعماء الدين فى روما والفاتيكان ، وأيضًا قبور الزهاد والشهداء فى أوقات معلومة لهم .[٥]

ولم يقتصر القيام بالحج على أصحاب الديانات السماوية ؛ بل عرفته أيضًا الديانات الوضعية ، وخاصة تلك المنتشرة بالهند كالبوذية والچينية والبراهمية ،

---

(١) سورة آل عمران : آية ٩٧ .

(٢) ابن منظور : لسان العرب ، ص ٧٧٨ ، التهانوى ، كشاف اصطلاحات الفنون ، جـ ٢ ص ١٩ .

(٣) سورة البقرة : آية ١٢٧ .

(٤) الندوى : الأركان الأربعة ، ص ٢٧٩ .

(٥) المرجع السابق : ص ٢٨٢ .

إذ لها معابدها وأماكنها وأنهارها المقدسة ، وما يزال المعتقدون بتلك الديانات يحجون إليها[1] .

وإذا كان العرب قد عرفوا الحج منذ شريعة خليل الله - عليه السلام - إلا أنهم كانوا قد انحرفوا فى أدائهم لتلك الفريضة عن جادة الصواب نتيجة للتعصب والتفاخر والتنافس الذى ساد بينهم ، فأصبح الحج بمثابة عيد جاهلى تقدم فيه القرابين للأصنام التى صفّوها حول الكعبة[2] ، وظل الحال على ذلك حتى جاء رسول الإسلام - عليه السلام - فطهّر البيت من رجس الأوثان ، وأرشد الناس إلى المناسك الصحيحة التى تقوم على الهدى والتقوى مصداقًا لقوله تعالى : ﴿ . . وَمَن يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى الْقُلُوبِ ﴾[3] .

ولقد أصبح للحج فى الإسلام مكانته من الناحية الدينية والاجتماعية ، فبالإضافة إلى كونه صلة واقعية بين العبد وربه تظهر فيها مواطن جلاء معنى الربوبية ، واتصال السماء بالأرض عن طريق الوحى والنبوة ، فإن هذه الرابطة تنسحب أيضًا على المجتمع ككل ، فالحج يؤكد من الناحية الاجتماعية على انتظام الجماعة الإسلامية كلها فى بنيان واحد متصل بالألوهية فى مركز نزول الوحى على رسول الأمة ونبيها .

وإذا كان المسلمون قد التزموا منذ عهد الرسول ، بالامتثال لأمر الله تعالى بحج البيت عند الاستطاعة ، والقيام بممارسة الرموز الحسية الواجبة ، كالإحرام على مسافة معينة من مكة ، والطواف بالبيت ، والسعى بين الصفا والمروة ، ورمى الجمرات ، والصعود إلى عرفات . . وغير ذلك من مواقف الحج المحسوسة ، إلا أنه على الرغم من ذلك الالتزام ، ظهر فريقان من المسلمين ، هما الشيعة والصوفية ، اختص كل منهما بنظرة معينة إلى تلك الفريضة على اختلاف بينهما كما يلى :

(١) المرجع السابق : ص ٢٧٨ .

(٢) ابن عربى : محاضرة الأبرار ، جـ١ ص ٤٢١ .

(٣) سورة الحج : آية ٣٢ .

(ب) تأويل الحج عند الشيعة :

يعد تفسير « جعفر الصادق » للقرآن الكريم ، من أشهر التفاسير الشيعية ، والتى تتخذ من التأويل منهجًا أساسيًا ، وفيه يؤول الصادق قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ . . ﴾[1] بقوله : « الصفا : الروح بصفائها من دون المخالفات والمروة النفس لاستعمالها المروءة فى القيام بخدمة سيدها »[2] ، كما يقول : « إن الصفا : هو صفاء المعرفة ، والمروة : هى مروة العارف »[3] وبذلك يتجه إلى إبراز المعانى الأخلاقية والمعرفية التى يستشفها من الأقوال القرآنية ؛ ولكن سرعان ما بدأ ذلك التأويل يتسم بالغلو والتطرف ، حيث يعرف الشيرازى « الحج » بقوله : « هو ختام الأعمال الشرعية ، والتكاليف الوضعية ، والحج يقع فى شهر هو ختام السنة ، وهو مثل على صاحب دور به ختام النبوة ، والبيت المحجوج هو قبلة المصلين » .[4]

ويستطرد الشيرازى قائلاً : بأن كل شبيه يتجه إلى شبيهه ، فيتجه الإنسان بجسمه إلى البيت ، فكلاهما من تراب ، ويتجه بنفسه كجوهر إلى آثار النبوة والكتاب[5] ؛ ولكنه يشير إلى أن عليًا - رضى الله عنه - هو ختام النبوة ، وفى هذا خروج عن مفهوم الدين الصحيح برغم العلل التى يسوقها الشيعة فى ذلك .

ويزعم الشيعة أن الحج سفر إلى ولى الله ، إذ يصرح صاحب « تأويل الشريعة » بقوله : « السفر الراحل بك إلى ولى الله . . والتعرى خلع ولاية

(١) سورة البقرة : آية ١٥٨ .

(٢) الصادق (جعفر بن محمد) : تفسير القرآن (نشر ضمن كتاب التفسير الصوفى للقرآن عند الصادق للدكتور على زيعور ، دار الأندلس ، بيروت ١٩٧٩) ص ١٢٨ .

(٣) المرجع السابق : ص ١٢٩ .

(٤) الشيرازى (المؤيد فى الدين) : المجالس المؤيدية ، تلخيص حاتم بن إبراهيم ، ص ٦٠ .

(٥) المرجع السابق : ص ٦١ .

الأضداد فمن يمشى على رجليه كمن أقر بمحمد وعلى ، ومثل من يركب كمن أقر بمحمد وعلى والقائم وحجته ، وغسل الإحرام إشارة إلى أخذ العلم الحقيقى الباطن . . » .[1]

أما صاحب كتاب « الرضاع » فيرى أن الكعبة مثل الإمام ، والحجر باب الإمام ويقصد به النقيب ، أما عن الصوم ثلاثة أيام ، فهى عنده تدل على الإمام والحجة والداعى ، وعند « عبدان الإسماعيلى » تدل على معرفة صاحب الزمان ، ومعرفة الحدين وهما « الخليفة والساقط » ورغم أنه يقر بصحة ظاهر الآية الكريمة : ﴿ . . فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ . . ﴾[2] ، إلا أنه يرى وجوب الأخذ بالتفسير الباطنى لأنه التفسير المعتمد والمقبول لديه .[3]

وكذلك « السجستانى يقول بنفس الشىء ، عندما يؤول البيت بأنه إمام الزمان الذى تجب طاعته ، والطواف هو طواف للأئمة السبعة من نسل على بن أبى طالب ، وإذا كان من شروط الحج الظاهرة الزاد والراحلة ، فإن الزاد يعنى العلم والراحلة هى الدليل الذى يهدى إلى معرفة الإمام والدخول فى طاعته[4] .

وعلى هذا النحو تتماثل التأويلات لدى مفكرى الشيعة عامة ، والتى أدت إلى قيام بعضهم بالحج إلى مقر الإمام فعلاً ، ولم يكن غريباً أن يوجه الديلمى نقده إليهم ، وبيان فساد أقوالهم التى تشكل خطراً على الدين والمجتمع .

(جـ) نظرة الصوفية إلى الحج :

لقد درج المتصوفة من المتمسكين بمتابعة ظاهر الكتاب والسنة على الالتزام بالقواعد الشرعية المحسوسة للحج التزاماً تاماً ، بجانب ما عرفوا به من ورع وخشية فى الظاهر وتقوى فى الباطن ، إلا أن متفلسفى الصوفية منذ أبى يزيد البسطامى والحلاج ،

(١) الديلمى : بيان مذهب الباطنية وبطلانه ، ص ٤٦ .

(٢) سورة البقرة : آية ١٩٦ .

(٣) عبدان (الداعى القرمطى) : شجرة اليقين ص ٣٦ .

(٤) السجستانى : الافتخار ، ص ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

مروراً بالسهروردى وابن عربى وعبد الكريم الجيلى . . إلخ ، قد ظهر عندهم نوع ثان من الحج لا يرتبط كثيراً بالمناسك المحسوسة ؛ بل يعول على القصد والنية ، واشتغال الوجدان بلقاء الروح الإلهى الأعظم ، ذلك اللقاء الذى لا يتم إلا فى قمة السلم الروحى ، حيث تتجلى الحضرة الإلهية الإشراقية ؛ وبذلك يصل القاصد إلى مقصوده أو الحاج إلى ما توجه إليه .

ومن أوائل المتصوفة الذين وصلت إلينا نظراتهم فى الحج « رابعة العدوية » والتى غلب عليها الاستغراق التام في الوصول إلى الحق تعالى ، ومن ثم ابتعدت عن الارتباط التام بالمحسوسات ، ويقال : إنها حجت ذات مرة فقالت وهى تشير إلى الكعبة « هذا الصنم المعبود فى الأرض ، وإنه ما ولجه الله ولا خلا منه . . »[1] وهذا معنى صوفى دقيق قد لا يقبله الفقهاء من أمثال « ابن تيمية » الذى كذبه على أساس عقلى ، استرشاداً بما عرف عن رابعة من صلاح وتقوى ، إلا أن هذا القول - إن صح عن رابعة - فيجب أن يفهم فى ضوء مذهبها القائم على إسقاط المحسوسات من الاعتبار ، وجمع الهمة للوصول إلى جنب الحق بنفس صافية وقلب خال مما سواه ، وهذا المعنى هو ما تفهمه رابعة من قوله تعالى : ﴿ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ، الذِى أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ ﴾[2] .

وعلى هذا يمكن تفسير قول رابعة السابق بأنه استنكار لأفعال العوام الذين يقصدون بالحج زيارة الكعبة وباقى الأماكن المقدسة بدون فهم ووعى للمعنى الحقيقى للحج ، وكأنهم فى زيارة سياحية لبعض الآثار التاريخية التى لها فى نفوسهم مكانة عزيزة لقيمتها الذاتية لا لمدلولها الدينى ، أما قولها عن الكعبة بأنها ما ولجها الله ، فالمقصود به أنه تعالى لم يتحدد بحدود ذلك المكان ، إذ الولوج هو الدخول فى الشىء[3] ، وكذلك قولها « وما خلا منه » يفهم على أنه تعالى يتجلى بقدرته فى كل شىء ، ولما كان قد اختص هذا البيت بالتعظيم

(١) عبد الرازق (د. سعاد) : رابعة العدوية (مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٢) ص ٨٥ .

(٢) سورة قريش : آية ٤ .

(٣) ابن منظور : لسان العرب ، ص ٤٩١٣ .

والتشريف ، فإن الحاج إلى الله تعالى بقلب صاف سوف تتجلى له حقائق الربوبية فيه ، وبهذا فالتعويل على القاصد لا على البيت ذاته .

ولقد عُرف عن رابعة دوام المجاهدة والتجرد لدرجة كبيرة جعلت بعض المؤرخين يبالغون فيما يذكرونه عنها ، كالقول بأنها ذهبت إلى مكة متقلبة على أضلاعها فى سبعة أعوام ، أو القول بذهاب الكعبة للقائها[1] ، إلا أن ذلك القول - وإن كان بعيداً عن الحقيقة - إنما يعد دليلاً على ما التزمت به مجاهدة وتجرداً ولجوءاً إلى الحق تعالى فى كل أحوالها وأوقاتها ، ويمكن تقسيم مراحل تعمق رابعة فى معنى الحج إلى ثلاث مراحل كالتالى :

١ - **فى المرحلة الأولى** : كانت تؤدى الفريضة كما يؤديها العوام بطريقة حسية بحتة .

٢ - **فى المرحلة الثانية** : عمدت إلى استخدام أسلوب المجاهدة الصوفية والرياضة الروحية .

٣ - **فى المرحلة الأخيرة** : خلعت كل ما يربطها بالحس ، واستغرقت فى الله وأنواره القاهرة ؛ وبذلك وصلت إلى مراتب العارفين .

ولم تختلف تجربة « أبى يزيد البسطامى ت ٢٦١هـ » عن رابعة كثيراً ، إذ مر بدوره بنفس المراحل الثلاث ، والتى تراوحت بين مشاهدة البيت فى أول مرحلة ، ثم مشاهدة البيت ورب البيت فى الثانية ، وفى الثالثة رأى رب البيت ، ولم ير بيتًا ؛ وبذلك تنقل عبر الحج فى مدارج السلم الصوفى من الحس إلى العقل ثم وصل إلى القلب ، وهذا الوصول يتطلب دوام المجاهدة للاستعداد للمشاهدة والتفريد ، وهى حال لا تتم إلا عندما يفنى السالك عن الكثرة المحسوسة ، ولا يشاهد إلا الحق وتجلياته ؛ وبذلك يصل إلى التوحيد الصوفى فى أعلى مراتبه .[2]

---

(١) بدوى (د. عبد الرحمن) : رابعة العدوية ، شهيدة العشق الإلهى ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط ٤ ، ١٩٧٨ ، ص ٣٨ وما بعدها .

ويراجع أيضًا : - النشار (د. على سامى) : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعارف ط ٧ القاهرة ١٩٧٨ جـ٣ ص ٢١٢ .

(٢) عفيفى (د. أبو العلا) : التصوف الثورة الروحية فى الإسلام ، ص ١٧٩ .

ويمر « الجنيد ت ٢٩٧هـ » بتجربة مماثلة ، إذ أنه أخذ درسًا فى بدايته من جارية كانت تطوف وهى تنشد شعراً فى الحب ، فنهرها الجنيد ، فردت عليه قائلة :

لولا التقى لم ترنى ... أهجر طيب الوسن
إن التقى شردنى ... كما ترى عن وطنى
أقر من وجدى به ... محبة هيمنى

ثم سألته الجارية إن كان يطوف بالبيت أم يبغى رب البيت ، فرد بأنه يطوف بالبيت ، فنعتته الجارية بأنه مثل الحجر وقالت :

يطوفون بالأحجار يبغون قربة ... إليك وهم أقسى قلوبًا من الصخر[1]

وعندئذ يغشى على الجنيد من غلبة المعنى ؛ وبذلك اجتاز الاختبار الأول ، وعرف أن الحج الصحيح هو مقامات وأحوال تتدرج فى الطريق الصوفى حتى الوصول إلى مقام إبراهيم ، أو كما يطلق عليه « مقام الخلّة » الذى لا يصل إليه إلا من اتبع سنة خليل الله إبراهيم - عليه السلام - ولقد عرف « الجنيد » بأنه شيخ الطريقة لالتزامه بعدم الشطح فى كلامه كما فعل غيره ، ومحافظته على مزج الطريقة بالشريعة ، فلكل شعيرة من الشعائر الظاهرة جانب باطنى يلزمها ؛ وبذلك يؤسس الجنيد منهجًا صوفيًا موحداً يربط فيه بين ظاهر الشرع وباطنه .[2]

وهكذا تبلورت التجربة الروحية للحج عند الصوفية ، وأصبح المقصود به ليس التوجه إلى الكعبة بالذات ؛ بل التوجه لمشاهدة رب الكعبة ، عبر معراج روحى يحاول فيه السالك الوصول إلى القربة ، وقد استمر هذا المفهوم شائعًا ، وهو الذى يقول عنه « جارودى المعاصر » . . أما الحج فهو رمز لذلك الطريق الذى يجتازه المتصوفة للوصول إلى مشيئة الله المطلقة ، والحج لدى المتصوفة صورة عن المعراج . .[3]

---

(١) ابن عربى : محاضرة الأبرار ، جـ١ ص ٣٢٢ .

(٢) الهجويرى : كشف المحجوب ص ٢٩٣ ، ٢٩٤ .

(٣) جارودى (روجية) : ما يعد به الإسلام ، ص ٨٤ .

وبالإضافة إلى التجارب السابقة هناك تجربة مميزة عاشها وكابدها الحلاج ، ووصل إلى حال الحب والشوق العنيف مقدمًا دمه وروحه لله فى ثالث حجة له حيث قال : « تهدى الأضاحى ، وأهدى مهجتى ودمى » وعندما عاد من تلك الحجة صار فتى ملامتيا(*) وأقام فى بيته نموذجًا للكعبة[1] ، لا لمعناها الحسى ، بل لتكون حقيقتها الباطنة أمام نظره تؤنسه فى حبه المتوقد بالله وشوقه للاتحاد الروحى به ، فالكعبة هنا هى رمز لدوام الحضور مع الله ، ولقد اتُهم الحلاج بناء على ذلك بأنه يرغب فى إبطال الشعائر نفسها ، وزاد البعض القول بأنه استغنى بالطواف بالقلب حول الكعبة سبعة مرات عن ممارسة الشعائر الظاهرة حسبما يأمر به الشرع[2] ، وقد ذهب « الخطيب البغدادى » إلى أن إباحة دم الحلاج جاء نتيجة لفتاويه الخاصة بالحج ، ولقوله : « بأن الإنسان إذا أراد الحج ، ولم يمكن ، أفرد من داره بيتًا لا يلحقه شيء من النجاسة ، ولا يدخله أحد ، ومنع من تطوفه ، فإذا حضرت أيام الحج طاف حوله طوافه حول البيت الحرام ، فإذا انقضى ذلك ، وقضى من المناسك ما يقضى بمكة مثله ، جمع ثلاثين يتيمًا ، وأطعمهم ، وكسا كل واحد منهم قميصًا ، ودفع إليه سبعة دراهم ، فإذا فعل ذلك قام مقام الحج » .[3]

ولقد أعطى هذا القول مبررًا للدكتور عبد القادر محمود[4] ، للقول بأنه المفتى بالحج المعنوى الذى سار عليه القرامطة من غلاة الشيعة ، واعتباره الحلاج في ذلك مقتفيًا أثر ابن الراوندى الملحد (ت ٢٥٠ هـ) ومؤثرًا فى ابن سبعين (ت ٦٦٧ هـ) ، ونرى أنه كان يجب الأخذ فى الاعتبار بما يرمز إليه الحلاج من معان مجازية خاصة كنتيجة لما كابده من نار الشوق ، إلا أنه لا يمكن إنكار أن ظاهر ألفاظه جاءت مخالفة لظاهر الشرع ، ومن ثم فقد انتقده الكثيرون ، واعترف بخطأه المحبون رغم التماسهم الأعذار .

(*) الملامتية كما يرى ابن عربى هم الذين لم يظهر على ظواهرهم مما فى بواطنهم أثر البتة وهم أعلى الطائفة ، وتلامذتهم يتقلبون فى أطوار الرجولية (اصطلاح الصوفية ، ضمن مجموع الرسائل ، جـ ٢ ص ٥) .

(١) بدوى (د. عبد الرحمن) : شخصيات قلقة ، ص ٦٨ ، ٦٩ .

(٢) ماسينيون (لويس) : دائرة المعارف الإسلامية ، « مادة الحلاج » طبعة دار الشعب ، ١٩٨٤ مجلد ١٥ ص ٣٥٩ .

(٣) البغدادى (الخطيب) : تاريخ بغداد ، جـ٨ ص ١٢٩ .

(٤) محمود (د. عبد القادر) : الفلسفة الصوفية فى الإسلام ص ص ٣٣٢ - ٣٣٤ .

ولقد انحسرت مرحلة الشطح بعد الحلاج ، وبدأت مرحلة هامة ، هى مرحلة تأسيس « علم التصوف » القائم على الحقيقة ، والتى هى منهج يقوم على الربط بين الظاهر والباطن ، أو بين الشريعة والحقيقة حتى تستقيم الطريقة ، ويتم الجمع والتنسيق بين مقتضيات المادة والروح معًا ؛ ولهذا قال « الهجويرى » بمقامين للخليل إبراهيم - أى مرتبتين - مقام جسمه ، وينال بالزهد والإحرام وإقامة مناسك الشرع ، و« مقام قلبه » وهو ينال بترك المألوفات والراحات وعدم الاشتغال بغير الله وذكره . . وبذلك يجمع الهجويرى بين الجسد والقلب ، فيطوف السالك بجسده حول الكعبة ، وبقلبه حول التنزيه « أى الذات الإلهية المنزهة المقدسة » وهذا هو المقصد الحقيقى للحج ، والذى يتم فيه نيل مشاهدة الحق تعالى .[1]

❋ ❋ ❋

---

(١) الهجويرى : كشف المحجوب ، ص ص ٣٩١ - ٣٩٥ .

(٢) المعنى الصوفى للحج عند ابن عربى

أولا : حقيقة مناسك الحج :

لقد تمثل ابن عربى معارف من سبقه من الصوفية ، وأقوال المبرزين من الفقهاء ، وحاول أن يمزج الحقيقة بالشريعة فيما أورده من معان ورموز تناول فيها كافة مناسك الحج بداية من الشروط اللازمة التحقق بها وانتهاءً بالوقوف بعرفة ، بيد أن أغلب وقفاته كانت حول معانى الكعبة والبيت المعمور ، والتى اتخذت لديه أشكالاً ذوقية عديدة لا يصل إليها إلا من اجتاز الطريق وصفت نفسه ، وعمر قلبه بأنوار الحق تعالى ، وسوف نعرض لكل ذلك فيما يلى :

(أ) شروط الحج :

يبدأ الشيخ الأكبر بيان ما عاينه من أذواق عن الحج بالكلام على الشروط الواجب التحقق منها ، حتى يصل القيام بالعبادة ، وإذا كان ذلك هو نهج الفقهاء ، إلا أنه يختلف عنهم فى قيامه بالجمع بين الظاهر والباطن بطريقة يغلب عليها التأويل والتفلسف ، ويمكن إجمال ما حدده من شرطين أساسيين هما[١] :

١ - الانقياد لأمر الله تعالى ظاهراً وباطنًا ، أى ربط الرسوم بعالم الحقائق .

٢ - ربط ظاهر المناسك بباطنها ، أى الجمع بين الشريعة والحقيقة .

وما يقصده ابن عربى فى كلامه عن الشرط الأول ، هو أن الحج إجابة لدعوة من اسم إلهى ، وليست الدعوة موجهة من الله من حيث حقيقته ؛ لأنه سبحانه وتعالى من حيث حقيقته لا يمكن عصيانه أو طاعته ، وهنا يشير الدكتور « أبو العلا عفيفي »[٢] إلى وجود تشابه بين ابن عربى وإخوان الصفا ، خاصة حين جعلوا طبيعة الله لا تقبل التناقض ، وبهذا فربما يكون شيخنا قد تأثر بقولهم بالواحد وتكراره فى الأعداد ، وكيف أنه هو أصل

(١) ابن عربى : الفتوحات ، السفر العاشر ، ص ٧٤ .

(٢) عفيفى (د. أبو العلا) : « من أين استقى محيي الدين بن عربى فلسفته الصوفية ؟ ص ٢٣ .

الأعداد ، ولكن ينبغى ملاحظة أن ابن عربى ينزه الواحد « الله » فى حقيقته عن أن يكون صاحب دعوة قابلة للطاعة والرفض ؛ ولذلك جعل الدعوة من أحد أسمائه تعالى ، حال طاعة أو حال عصيان . . وهذا المفهوم لا يطلع عليه إلا العارفين الذين ينقسمون بدورهم من حيث الانقياد لدعوة الحج إلى نوعين :

النوع الأول :

عارف يراعى عين الذات لا عين الصفة ، لقوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ ﴾ فالآية لم تشر إلى المسلمين فقط ، أو إلى صفة زائدة على الأعيان ، ومن ثَم تكون الدعوة واجبة على الأعيان وجوبًا إلهيًا ؛ وبذلك تكون الإجابة ذاتية تنحصر فى تجلى من دعاه ذاتًا بذات ، وهذا يعنى أن الحق يتجلى لنفسه فى نفسه فى صور أعيان الممكنات ، وذلك قبل ظهورها فى عالم الوجود الخارجى ، وهذا يتناسب تمامًا مع مذهبه العام ، وقوله بالحق المخلوق به[١] .

النوع الثانى :

عارف يراعى عين الصفة ؛ لأنه يرى أنه تعالى دعاه من حيث هو متكلم ، ولم يدعه بعين الذات .

وعلى هذا يدعى الإنسان للحج ، وعليه الانقياد مهما كانت حالته ، فهو مسلم ؛ لأنه ما فى الكون إلا مسلم لغة ، ومن ثم ، ما من إنسان إلا وهو منقاد للأمر الإلهى ، وهذا هو الإسلام العام - كما يرى ابن عربى - وإليه استند فى القول بصحة قيام الطفل بالحج أما الإسلام الذى هو الإيمان برسالة محمد - صلى الله عليه وسلم - فهو الإسلام الخاص ، والذى أحكامه تعم الظاهر والباطن ، وهو شرط أساسى حتى تقبل أفعال الحج عند الحق .

أما عن الشرط الثانى ، وهو الخاص بالربط بين الشريعة والحقيقة ، فهو ما حاول الشيخ الأكبر أن يبثه فيما أورده من معارف ، رغم ظهور الصبغة الفلسفية فى أفكاره ، وخاصة فيما أطلق عليه الاعتبار .

(١) مصطلح الحق المخلوق به يرادف عند الشيخ الأكبر معنى الحقيقة المحمدية أو العقل الأول والقلم الأعلى والدرة البيضاء . . إلخ (راجع الفتوحات جـ٣ ص ٤٢٠ ، د. سعاد الحكيم ، المعجم الصوفى مادة العقل الأول ، مادة عماء) .

(ب) الاعتبار ومناسك الحج :

يعترف الشيخ الأكبر بأن « أفعال الحج أكثرها تعبدات لا تعلل » وما يقصده أن هذه الرسوم الظاهرة لا تعلل عقليًا أو منطقيًا ؛ ولكن هذا لا يمنع أن يكون لها « اعتبار » ، أى تفسير صوفى يظهر حقيقة العبادات ، وأصل الشريعة ، وهو يتفق فى هذا المجال مع السابقين عليه ، رغم تفاوت الجانب الذوقى بحسب مقام القائل ، ومثال ذلك ما يذكره « ابن عربى » عن « الشبلى » وربطه بين المراسم والحقائق فى مناسك الحج ، ومما قاله :

- أن نزع الثياب - أى الإحرام - يلزمه التجرد عن كل شىء .
- والتطهر يلزمه إزالة كل العلل .
- ودخول الحرم يلزمه الاعتقاد فى ترك كل محرم .
- ودخول المسجد يلزمه الدخول فى قربه .
- ورؤية الكعبة يلزمها رؤية رب الكعبة المقصودة[1] .

وبالإضافة إلى كل ذلك فإن المعول الرئيسى عند الشيخ الأكبر هو المشاهدة الروحية التى تستلزم حضور القلب للاتجاه إلى الحق بالكلية حتى يكون الحج مقبولاً .

وقد توسع ابن عربى فى المعانى الصوفية لمناسك الحج وربطها بآراء فقهية وتحليلات مستفيضة ، لا يضالعه فى ذلك أحد من السابقين عليه أو اللاحقين له ، فإن ما قدمه يمكن أن يستمد منه معجم صوفى عن شعائر الحج ، ومن أبرزها ما قاله ما يلى :

١ - الحج : نداء إلهى ، وأعمال الحج وشعائره عبارة عن مقامات وأحوال يجب سلوكها إلى الله وفى الله[2] .

٢ - الزاد والراحلة : فى الباطن هى التقوى ، حيث أن « خير الزاد التقوى » بالإضافة إلى قوة العزم[3] .

٣ - الإحرام : هو البعد عن التركيب الذى هو نقص ، والتشبه بالكمال ؛ لأن العبد قد خُلق على صورة الرحمن ، ومن ثم فالإحرام للعبد نظيرة لتنزيه الحق[4] .

---

(١) ابن عربى : الفتوحات المكية ، السفر العاشر ، ص ١٣٣ .

(٢) ابن عربى : تفسير القرآن الكريم ، جـ١ ص ١٢٠ .

(٣) المرجع السابق : جـ١ ، ص ١٢٢ ، ٢٠٤ .

(٤) ابن عربى : الفتوحات ، السفر العاشر ص ١٥٢ ، ٢٧٢ .

٤ - ترك الطيب : ويعنى فى الحقيقة ترك التخلق بالأسماء الإلهية ؛ لأن العبادة لا تقوم إلا بأوصاف العبودية[1] .

٥ - الطواف : إنه اتصال ، وصلاة ، وانخراط فى سلك الملكوت الأعلى[2] .

٦ - الرمل : إسراع فى نفس الخير إلى الخير[3] .

٧ - استلام الحجر : يعبر عن تجدد البيعة[4] .

٨ - ماء زمزم : يشير إلى العلم الخفى الذى ظهر فى صورة عنصرية طبيعية ، تحيا به النفوس[5] ، وهنا استخدم ابن عربى الرمز بصورة جيدة فقد جعل الرمز الطبيعى الحسى والذى لا يخفى على أحد فى شكله وفائدته ، ألا وهو الماء أو بئر زمزم خاصة ، يشير فى باطنه إلى ما يخفى عن كثير من الناس وهو العلم الخفى ، أى العلم بالأسرار الإلهية ، وهنا يجعل الصلة بينهما العبودية المحضة ؛ لأنه يرى أن الطبيعة أكثر عبودية ؛ لأن عبوديتها محضة ، ومن ثم يحاول أن يبث فى العبد محاولة أن تكون عبوديته لله . عبودية محضة كالطبيعة .

٩ - الوقوف بعرفة : هو معرفة النفس ومن ثم معرفة الرب ، فهو يدل على العلم ، وما هذا المقام إلا تذكرة لقيام الناس يوم القيامة ، وفى ذلك تحريض على طاعة الله[6] .

١٠ - المزدلفة : يدل على اسم قرب ، والعمل فيها قربه ، ومن فاته صفة القرب فى محل القرب فما نجح[7] ، فى رأى شيخنا .

١١ - المشعر الحرام : هو الشعور بالقبول من الله فى هذه العبادة بالعناية والمغفرة ، وما ذكر الله فى هذا المقام إلا مشاهدة جمال الله - أى التجلى الإلهى بصفات الجمال - وما المشعر إلا هو محل الشعور بالجمال الباطنى ، المحرم من أن يصل إليه الغير[8] . . .

---

(١) المرجع السابق : السفر العاشر ص ١٦٧

(٢) المرجع نفسه : السفر العاشر ص ٣١٨ . كذلك :

- تفسير القرآن الكريم ، جـ٢ ص ١٠٣ .

(٣) ابن عربى : الفتوحات ، السفر العاشر ص ٣٠٦ .

(٤) المرجع السابق : السفر العاشر ص ٣١٥

(٥) المرجع السابق : السفر العاشر ص ٤٥٤ .

(٦) المرجع السابق : السفر العاشر ص ٤٠٤ .

(٧) المرجع السابق : السفر العاشر ص ٤٢٠ .

(٨) المرجع نفسه : السفر العاشر ، ص ٤٢٢ ، وكذلك : تفسير القرآن الكريم ، جـ١ ص ١٢٣ .

١٢ – منى : هى موضع التمنى وبلوغ الأمنية ، فهى جنة معجلة من حيث أن فيها تمتع ونعيم[١] .

١٣ – حلق الرأس : يرى الشيخ الأكبر أن الشعر هو ستر على الرأس ؛ ولذلك فهو مع الرأي الفقهى الذى يقول بوجوب حلق شعر الرأس لا تقصيره ، حتى يمكن من تخطى مرحلة الشعور ؛ للتحقق بالعلم التام[٢] ؛ وبذلك قد رادف ابن عربى بين الشعر والشعور ، فالأول ستر وغطاء والثانى ستر عن الفناء والتجلى الإلهى ، ومن ثم يجب إزاحة الغطاء ، شعر وشعور ، فتكون حلاقة الرأس ، والفناء فى الملكوت الأعلى استمداداً للعلم الحقيقى .

١٤ – التطيب : هو تنبيه على طيب الأفعال[٣] ، وهنا ارتبط بين الطِّيبْ ، والطيبْ ، فالأول رمز حسى يشير إلى محسوسات وهى أفعال ؛ ولكنها أفعال تستمد صفتها من الرمز ، فتكون أفعال طيبة ، وهذا يدل على الجانب الأخلاقى فى هذه الشعيرة .

١٥ – النحر : وهو فى الاعتبار ، شكر لله ؛ فإفراج روح من هيكلها المظلم إلى العالم الأعلى الذى هو عالم الخير ، وهذا يشبه خروج الحاج من التحجير إلى الإحلال[٤] .

١٦ – زيارة البيت : وهو شكر لله ، وليرى سبحانه وتعالى الحاج وهو مُخِلّ كما رآه وهو محرم ، فالزيارة تعنى المبايعة والتحية[٥] .

١٧ – الصلاة فى مقام إبراهيم : ويؤول الشيخ الأكبر « مقام إبراهيم » بأنه « العقل » الذى هو موضع قدم إبراهيم الروح ، أى محل اتصال نوره من القلب ، والذى يدخل هذا المقام يكون آمنًا من وساوس النفس وأوهام الشياطين ، وما الصلاة فى هذا المقام الذى هو « مقام الخلة » إلا نوال الخلة على قدر الحال[٦] .

---

(١) ابن عربى : الفتوحات ، السفر العاشر ص ٤٣٧ .
(٢) المرجع السابق : السفر العاشر ص ٤٣٩ .
(٣) المرجع السابق : السفر العاشر ص ٤٤٠ .
(٤) المرجع السابق : السفر العاشر ص ص ٤٤٠ – ٤٤١ .
(٥) المرجع السابق : السفر العاشر ص ٤٤١ .
(٦) المرجع نفسه : السفر العاشر ، ص ٤٤٢ ، وكذلك ، تفسير القرآن الكريم ، جـ ١ ص ٢٠٣ ، ٢٠٤ .

١٨ – الإفاضة : وتعنى الاتجاه إلى ظواهر العبادات والطاعات وسائر الأفعال الشرعية والمعاملات ، أى الدخول فى عامة الناس ، وقد قيل للجنيد فى هذا المقام : ما النهاية ؟ فكان جوابه : الرجوع إلى البداية[١] .

وبعد هذا الموجز للمعنى الأخلاقى ، لأكثر أفعال الحج ، وقد اتضح أنه جامع بين المعانى الفلسفية والأخلاقية والروحية ، وقد استخدم فيه التأويل ، والترادف بين الاشتقاقات اللفظية ؛ ليتكامل الكل فى منظومة باطنة إشراقية ، نتناول بشىء من التفصيل بعض مراسم الحج ؛ لأهميتها فى زيادة بلورة المعنى الصوفى للحج عند الشيخ الأكبر ، بالإضافة إلى احتوائها على قضايا هامة من الناحية الفلسفية والدينية .

(جـ) المعنى الباطن للطواف بالكعبة :

لما كانت النية مفتاح كل عبادة ، فإنه يجب أن تكون نية الحج خالصة لوجه الله ، والنية لتعرف عند أهل الظاهر بالإحرام وله شعاران :

١ – شعار مرئى صامت ، ويعنى التجرد عن المخيط ، وعن مظاهر الترف والتزين .

٢ – شعار مسموع ناطق ، ويعنى به التلبية ، ويكون برفع الصوت بكلمات « لبيك اللهم لبيك » التى تعنى الإقرار بطاعة الأوامر الإلهية .

والإحرام يبدأ عادة من مكانه المحدد فى الطريق إلى مكة ، وإذا وصل الحاج إلى مكة قصد البيت الحرام ، وحيا الله فيه بالطواف حوله سبعة أشواط ، وهذا الطواف يطلق عليه طواف التحية والقدوم بخلاف طواف الوداع بعد انتهاء مناسك الحج .

وعند ابن عربى – كما عند غيره من الصوفية – يجب أن يوافق أفعال الحج السابقة ، حضور قلبى ، ومن هذا المنطلق دخل إلى المعانى الباطنة لظاهر هذه الأفعال ؛ ولكن هذا لم يمنعه من أن يكون له مواقف فقهية ، مثال ذلك ، أنه يرى أن الطواف يجب أن يكون بعد صلاة الصبح أو العصر[٢] ، وذلك استناداً إلى رؤيته للرسول – عليه الصلاة والسلام – فى المنام ، وليس استناداً على قياس أو برهان شرعى ، وهو بهذا يسند الفقه إلى الوحى أو الكشف ، وهو مما يمكن أن نأخذه عليه .

---

(١) ابن عربى : تفسير القرآن الكريم ، جـ ١ ، ص ١٢٣ .
(٢) ابن عربى : الفتوحات ، السفر العاشر ص ٣١٠ .

ويطالعنا الشيخ الأكبر بأن الطواف حول الكعبة ما هو إلا اتصال ، ودخول فى مقام القربة ، لدرجة أن الكعبة تسأل الطواف بها وزمزم يسأل الشرب من مائه ، حتى يتم الاتصال بالمؤمن ليدخل الحضرة الإلهية ، ويجمع بين مشاهدة الذات الإلهية « الكعبة » ، والعلم الإلهى « زمزم » ، ومن ثم يكون الطائف حول البيت كالحاف حول العرش[1] .

ولما كانت الملائكة هم الذين اختصوا الطواف حول العرش الإلهى ، ومنهم الحملة ، ومنهم المنفذون للأوامر الإلهية ، أو القائمون على سريان الأمر الإلهى ؛ لهذا فإن الطائف حول الكعبة ، حينما يتسامى ويرقى بطوافه من المستوى الحسى إلى المستوى العقلى أو الروحى الأعلى ، فإن طوافه يتخذ معنى جديداً ، حيث يصبح كالطواف حول العرش الإلهى ؛ وبهذا يكون موقفه من العرش فى طوافه كموقف الملائكة الطائفة حوله منذ الأزل .

وهكذا اتخذت الكعبة معنى العرشية ، وجاء الطواف على هذا النحو طوافاً حول العرش ، ومن ثم فإن عدد مرات الطواف وهى سبع ، تقابل صفات الكمال العرشية ، أو صفات الذات الإلهية ، وكل مرة من مرات الطواف حول العرش أو ذات الله ، تختص بصفة من صفات كماله[2] ، تتجلى للطائف فى مقام قرب وحضور . إنه مقام الجمع بين الطائف والصفة التى يحضرها فى كل دورة من الطواف ، وإذا أردنا التعبير بصورة أخرى : نقول : إن الصفة فى كل دورة لها وجهان كوجهى العملة : وجه متجه لذات الجلال ، ووجه متجه إلى الإنسان ؛ ولكنهما يلتقيان معاً أو يعدان كتعبير واحد بطريقة الجمع .

وهذه الصفات فى توجهها الإنسى تحتمل النقص ؛ لأن الإنسان سائر إلى الفناء أو الموت ، أما الوجه الإلهى للصفة فهو الخلود أو الدوام ، فإن كل صفة إذن تكون جمعاً بين ضدين ، ولكن حركة الطائف حول العرش يذوب فيها هذا التضاد ، فالظاهر هو الحركة والتغير ، والباطن هو الثبات والأزلية والكمال العلوى المطلق ، ولا تناقض بين الطرفين لاختلاف المدرك فى الحالين ، فالمدرك فى الحالة الأولى يكون فى حال الصحو ، ويعلم أن هناك اثنينية ، إنسية وإلهية ، وأن الطواف حول الكعبة ، غير الطواف حول

(١) المرجع السابق : السفر العاشر ص ص ٢٩٠ - ٢٩١ .

(٢) المرجع نفسه : السفر الأول ص ص ٢٢٤ - ٢٢٥ .

العرش ؛ ولكن الحضور الإشراقى يتعدى فيه الوجه الغالب لصفة الكمال ، وهو الوجه الإلهى ، فيكون المدرك هو موضوع الإدراك ، ويتحد المدرك بموضوع الإدراك ، ولا يكون هناك تمييز بين الطرفين فى الله وبالله .

وهذا هو المنطلق الذى اندفع فيه « ابن عربى » إلى القول بوحدة الشهود أو وحدة الوجود ، بأى نحو وعلى أية طريقة يمكن تفسير مذهبه بها ، وهذه هى النقطة المركزية فى تأويل « الشيخ الأكبر » ، ومن ثم فإن الحج بمناسكه كلها يتخذ معنى صوفياً عميقاً وتجلياً باطناً نورياً إلهياً شاملاً جامعاً .

ولا شك أن ابن عربى لم يكن يقصد بهذه المعانى - كما يزعم البعض - أن الحج الروحى ينقض الحج الحسى ؛ بل إنه يريد القول بأن الحج الحسى عند عامة المتقين وكافة المسلمين ، هو أمر توجيه أصول الاعتقادات والعبادات ، وهو ضرورى تماماً ما داموا يقفون عند الرسوم والتكاليف الحسية الشرعية ؛ ولكن إذا أوغل الإنسان فى طريق المعاناة الروحية ، أى فى الترقى التدريجى فى السلم الروحى أو المعراج الصوفى ، فإنه سرعان ما يتكشف له عالم روحى عريض ، تتحول فيه المناسك الحسية إلى معان روحية ، ويصبح التجلى الروحى الإلهى وراء كل غاية صوفية .

وهكذا نرى أن الصوفى الواصل إنما يصل إلى الحضرة الإلهية ، بالجهد والعبودية والفضل الإلهى ، ويرى أنه فى حال الصعود سيخلف الكعبة الحسية وراءه ساعياً إلى الإله ، الذى تنسب إليه ، ومن هنا يجد نفسه يحيط الأصل ، والمصدر ، والرب ، بهالة عظمى من التقديس ، أكثر من بيت الإله المحسوس ، الذى هو الكعبة . . ومن ثم لا يمكن الحكم على ابن عربى ، وغيره من أصحاب القول بالحج بالهمة ، أى بإرادة الصوفى ؛ لأن الولى أو القطب هو الذى يستطيع أن يستجلب مقام الجمع أو التفرد ، بهمته العالية ، وهذا هو مقام العرشية ، الذى يتمثل فيه حول العرش الإلهى صاعداً من الطواف حول الكعبة الحسية .

ولا يفوتنا القول أن التأمل الدينى ، والتجربة الروحية التى يكابدها الصوفى ، وهو يطوف حول الكعبة ، والصفات الإلهية تتجلى عليه ، يقوم فيها الخيال بدور هام من حيث قدرته على التجسيد ، فها هو الشيخ الأكبر يصرح بقوله : « هكذا خيلت لى »[1] .

(١) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الأول ، ص ٢٩٦ .

ففى إحدى مرات طوافه تجسدت له الصفات الإلهية فى صورة جارية حسناء ، وقد خاطبها برسائل عددها يماثل عدد مرات الطواف ؛ ليبثها من خلالها شوقه ووجده ؛ وليعبر عما ناله من معارف إلهية ، وهذا مما يؤكد الدور الوجودى والمعرفى للصفات الإلهية والذى تناولناه قبل ذلك .

وإذا كان الطواف يعنى باختصار ، أنه الطريق إلى الحضرة الإلهية ، فإن الرّمل فى الطواف يرمز إلى الإسراع فى الخير ؛ بل يرى الشيخ الأكبر أنه « خير فى خير » من حيث أنه استعجال لإدراك العلم الخاص بالأمر الإلهى ، وإذا كان الرمل ثلاثًا ، فذلك يشير إلى أن الله هو الظاهر بتجلياته ، وأنه ما ثم إلا الله ، وهذا يدل على أن الشيخ الأكبر لم يترك أى شعيرة دينية دون أن يحاول الاستفادة من معانيها الباطنة ، وتأويلها لتطابق مذهبه ، وهذا ما فعله مع معنى « الرمل » ، الذى يعبر عنه شعراً بقوله :

وما ثم إلا الله لا شىء غيره ... وما ثم إذا كانت العين واحدة

لذلك قلنا فى الذوات بأنها ... وإن لم تكن لله بالله ساجدة[1]

وقد حددت بركعتين لأن الإنسان يتكون من جسم حيوانى ، ونفس ناطقة ، ويتفق الشيخ الأكبر مع الفقهاء بأن الركعتين بعد الطواف سنّة ، إلا أنه يزيد قوله ، بأن الحاج إذا انفرد بالطواف ، أى الطواف سبعة أشواط فذلك « وتر » ، وإذا أضاف إلى الطواف الركعتين السنّة كان مجموع حركات التعبد تسع وذلك « وتر » أيضًا ، وهناك تطابق أيضًا بين فردية حركات الصلاة والتى هى سبعة أفعال : القيام الأول - الركوع - القيام الثانى - السجود - والجلوس بين السجدتين - والسجود الثانى - والجلوس للتشهد ، وفردية الطواف وهى سبعة أشواط[2] ، وهكذا مال ابن عربى إلى التطابقات « بالوتر » ؛ ليعطى مدلول « الذات » ، ويلغى كل الاعتبارات والممكنات الأخرى[3] .

(١) المرجع السابق : السفر العاشر ص ص ٣٢٢ - ٣٢٥ .

(٢) المرجع السابق : السفر العاشر ص ص ٣٠٦ - ٣١١ .

(٣) القاشانى (كمال الدين عبد الرازق) : اصطلاحات الصوفية ، ص ٤٨ . حيث يعرف « الوتر » بأنه : هو الذات باعتبار سقوط جميع الاعتبارات ، فإن الأحدية لا نسبة لها إلى شىء ، ولا نسبة لشىء إليها ، إذ لا شىء فى تلك الحضرة أصلاً بخلاف الشفع الذى باعتباره تعينت الأعيان ، وحقائق الأسماء .

(د) مدلولية الحجر الأسود :

لقد ذكر فى الخبر « أن الحجر الأسود ياقوتة من يواقيت الجنة وأنه يبعث يوم القيامة له عينان ولسان ينطق به يشهد لكل من استلمه بحق وصدق ؛ « لذلك قال على - رضى الله عنه - : إن الحجر الأسود ينفع ويضر ، وكان موجهًا رأيه إلى عمر - رضى الله عنه - عندما عجز عن أن يدرك قيمة هذا الحجر الأسود ، الذى كان ياقوتة بيضاء عندما أخذ الله الميثاق على الذرية ، وهكذا كان شاهداً على الإقرار بالربوبية لله ، ثم لقم هذا الكتاب ؛ ليشهد للمؤمنين بالوفاء وعلى الكافر بالجحود .

ويرى « الترمذى » أن الله تعالى قد غير لون الحجر من البياض إلى السواد ، حتى لا ينظر إليه أهل الدنيا فيروا زينة الجنة[1] ، أى أن الياقوتة البيضاء جامعة لصور عديدة ، فهل يمكن أن يكون الترمذى وابن عربى يقصدان أنها « العقل الأول » والذى عنه تتعدد الصور ، فالثانى قد صرح بأن الدرة البيضاء ترمز إلى العقل الأول[2] .

وإن كان للجيلى رأى آخر ، حيث يذهب إلى أن الحجر كان أبيضًا ، ثم سودته خطايا البشر استناداً إلى قوله - عليه السلام : « نزل الحجر الأسود أشد بياضًا من اللبن فسودته خطايا بنى آدم »[3] .

ومهما كان الأمر ، فإن عمليه السلام على الحجر هى عملية رمزية ، تعبر عن تجديد إسلام الحاج ، أى تجديد ميثاقه الأزلى بالشهادة ، وأن اختياره سبحانه وتعالى الحجر الأسود ليقيمه مقام يمينه فى البيعة الإلهية ، وبهذا يعد استلام ركن الحجر بمثابة استلام للأركان كلها[4] .

ولكن كيف يكون الحجر الأسود يمين الله فى الأرض ؟ . . يجيب الشيخ الأكبر ، بأن يمين الله غير ممدة ، أى مطلقة ، ونحن فى قبضته ؛ ولكن تتم المبايعة فى كل شوط الطواف فقد ظهرت فى مظهر محصور مقيد ، وهو الحجر الذى له استعداد ليظهر اليمين بالنسبة

(١) الترمذى : الحج وأسراره ، ص ٥٠ وكذلك ، الغزالى : الإحياء جـ١ ص ٢٤٨ .

(٢) ابن عربى : اصطلاح الصوفية ، جـ٢ ص ١٢ ، وكذلك له الفتوحات ، المجلد الثانى ص ١٣٠ .

(٣) الجيلى : الإنسان الكامل ، جـ ٢ ص ٨٩ .

(٤) ابن عربى : الفتوحات ، المجلد الثانى ص ١٧١ وكذلك السفر العاشر ص ٣١٦ .

له ، وهكذا جمع ابن عربى فى إجابته بين التنزيه والتشبيه ، من الناحية الشرعية ، أما من الناحية الفلسفية ، فإنه يرى أن « الأعيان الإمكانية » تظل على أصلها من العدم ، وهى متميزة لله تعالى فى أعيانها على حقائقها ، والحق هو الظاهر فيها بدون معقولية ، أى بتجلياته وإشراقه بالوجود الخاص به عليها ، ومن ثم فما فى الوجود من هذا الوجه إلا الله ، ومن يصل إلى هذه الحقيقة ، يدرك معنى السؤال الحائر . . من هو الطائف والمطوف به ، والحجر والمقبل[1] ؟! .

ومن البديهى أنه لما كان الشيخ لا يقبل إلا الجواب الذى ينفى هذا التعدد ، فإنه من ثم يتجه إلى « الوحدة » ، أو يمكن القول إن فى هذا الموقف ، العالى المقام ، تنمحى التعددية ، حيث لا يشهد الطائف الهائم إلا الله ، كموجود واحد ، لا غيره ؛ وبذلك يمزج قضايا الدين بالفلسفة ليدلل على موقفه الوجودى الميتافيريقى ، مستخدماً مناسك الدين الشرعية .

وبجانب ما أثاره الحجر الأسود من قضايا وتأويلات عند ابن عربى ؛ فإنه يعتبر رمزاً للعلم الإلهى المخزون والأسرار ، إذ يذكر « أن تلك الأسرار قد كوشفت له ، وأنه روى منها للناس ، أسرار مراتب الحروف ، والحركات من العالم ، وما لها من الأسماء الحسنى وغيرها ، وإلى ذلك يشير بقوله : « فرفعت ستوره ، ولحظت سطوره ، فأبدى لعينى نوره المودع فيه ، ما يتضمنه من العلم المكنون ويحويه ، فأول سطر قرأته وأول سر فى ذلك السطر علمته »[2] ؛ وبذلك يكون ابن عربى قد وصل عن طريق الكشف والمشاهدة إلى أسرار وحقائق ، لا يعرفها إلا الأنبياء ، وأنه قد سمى الحجر « حجراً لما حجر عليه أن ينال تلك المرتبة أحد من غير الأنبياء والمرسلين ، فللأولياء الحفظ الإلهى ، ولهم العصمة »[3] .

(هـ) السعى بين الصفا والمروة :

السعى بين الصفا والمروة هو تعبير عن هرولة السيدة « هاجر » حينما اشتد العطش بابنها « اسماعيل » بعد أن تركه والده معها بهذا المكان القفر حينذاك ؛ ولكن سرعان

(١) المرجع السابق : ص ص ٣٠٢ - ٣٠٣ .

(٢) المرجع السابق : السفر الأول ص ٢٣٠ .

(٣) المرجع السابق : السفر العاشر ص ٦٠ .

ما أوفى الحق تعالى بعهده لدعاء إبراهيم وتفجرت عين زمزم بين أرجل الغلام فتهلل وجه « هاجر » بشراً ، واستقر بها المقام عند هذا البئر الذى يعد علامة على اصطفاء الله لبعض النساء وتكريمهن ، وعدم اقتصار ذلك على الرجال .

ولقد أصبح السعى فى الإسلام من مناسك الحج ، التى لا تتم الفريضة إلا بها لقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ . . . ﴾[1] وحينما يؤول ابن عربى هذه الآية ، فإنه يرى أن « الصفا وجود القلب ، ومروة وجود النفس من شعائر الله »[2] ، وإذا كان هذا القول يشبه ما سبق به جعفر الصادق ، إلا أن ابن عربى يتعمق أكثر فى المعنى الصوفى ، إذ جعل السعى منسكاً قلبياً يماثل اليقين والرضا والإخلاص والتوكل ، فربط بين القلب والقالب ، وصيّر معنى الحج « بلوغ مقام الوحدة الذاتية » والدخول فى « الحضرة الإلهية » وهذا ما لا يتم إلا بالفناء الذاتى الكلى فى أنوار تجليات الجمال والجلال ، ثم الرجوع إلى مقام الصفا والمروة وهو مقام القلب والنفس أى البقاء بعد الفناء ، ويكون هذا البقاء من ثم فى مقام التمكين .[3]

ومن الصوفية السابقين على الشيخ الأكبر ، وأدلوا بدلوهم فى هذا المجال الحكيم الترمذى الذى أدخل السعى فى صميم تلك التجربة الروحية ، ورأى أن ثمرته المشاهدة ، فالصفا هى مشاهدة الحقيقة ، أما المروة فهى علم الشريعة وبذلك ترتبط الحقيقة بالشريعة ، وتصبح الصفا هى حكم الله تعالى فى العبد من حيث المشيئة ، والمروة حكمه بالعبد من حيث العبودية ، ومن ثم تكون الصفا هى فضل الله فى الأزل ، والمروة فضله تعالى فى الأبد ، وبينهما السعى وهو فى العبودية بإقامة الأمر والنهى . . وهكذا تترادف أسرار المعانى حتى الوصول إلى الصفا بمشاهدة الأحدية والمروة بمشاهدة الربوبية .[4]

وبينما يتفق ابن عربى مع هذه الآراء ، إلا أنه يزيد عليها فى أسراره ، بربط الصفا والمروة مع « آساف ونائلة » (وهما صنمان وضعا فى الجاهلية أحدهما عند الصفا والآخر عند المروة) ، ويرى الشيخ أن الساعى عندما يبدأ بالصفا (موضع آساف) يعتبر منه

(١) سورة البقرة : آية ١٥٨ .

(٢) ابن عربى : تفسير القرآن الكريم ، جـ١ ص ١٠٠ .

(٣) المرجع السابق : ونفس الصفحة .

(٤) الترمذى : الحج وأسراره ، ص ص ١٢٠ : ١٢٢ .

الأسف والحزن على ما فاته من تضييع حقوق الله تعالى ، ومن ثم يستقبل البيت بالدعاء والذكر ، فإذا وصل إلى المروة (موضع نائلة) ، فيحصل نائلة الأسف ، أى يحصل على أجره ، وهكذا فى الأشواط السبعة .

ويجمع الساعى بين ثلاثة أحوال فى سعيه هى الانحدار ، والترقى ، والاستواء الذى هو درجة الكمال فى هذه العبادة ، يقول الشيخ : « فانحداره إلى الله ، وصعوده إلى الله ، واستواؤه مع الله ، وهو فى كل ذلك بالله ؛ لأنه عن أمر الله فى الله »[1] ثم يبين للسالك أن « من سعى وجد مثل هذه الصفات فى نفسه ، انصراف من سعاه حى القلب بالله ، ذا خشية من الله ، عالمًا بقدره وبما له ولله ، وإن لم يكن كذلك فما سعى بين الصفا والمروة »[2] .

وهكذا يعتبر الشيخ السعى بمثابة رحلة تربوية يجتازها السالك للتطهر من شوائب النفس وعلائق البدن ، ومن ثم يتصف بالخشية والحياة والعلم ، فيثبت مستويًا فى أعلى مقامات الطريق .

(و) المعنى الصوفى لرمى الجمار :

يرى « شلتوت » أن شعيرة رمى الجمار ليست بفرض يبطل الحج بتركه ، وإن كان يعتبر عملية رمى الجمار ، رمزًا عمليًا يعلن به الحاج تصميمه على محاربة نوازع النفس الشريرة ، وتكراره لرمى الجمار تأكيد لهذا التصميم ، وليس للرمى أى معنى آخر أو تشريع يخالف ذلك[3] .

بينما يرى « النجار » أهمية رمى الجمار فى مناسك الحج ، ويصرح بأن الشيخ الأكبر قد بلغ الذروة فى تفسيره الباطنى الروحى لهذا المنسك ، وتأويله لعدد الجمرات المستعملة فى الرمى[4] .

وقد تناول « ابن عربى » الجانبين ، الفقهى الظاهر ، والباطنى الروحى ، ويستدل على ذلك من الآراء التى تناولها وموافقته لكثير من آراء الفقهاء فى الجانب الظاهرى ،

(١) ابن عربى : الفتوحات ، السفر العاشر ، ص ص ٣٥٧ – ٣٥٨ .

(٢) المرجع السابق : ص ص ٣٥٨ – ٣٦١ .

(٣) شلتوت (د. محمود) : الإسلام عقيدة وشريعة ، ص ١٤٤ .

(٤) النجار (د. عبد الله) : مذاهب التفسير الإسلامى ، تعليق ، هامش ص ٢٧٢ .

فمثلاً يوافق الفقهاء على أن رمى الجمار لا يجوز قبل طلوع الفجر ، ومن فعل ذلك فيجب عليه الإعادة[1] ، حتى يكتمل الجانب الظاهرى للشعيرة أما الباطنى الروحى فقد قام بتجريد فعل رمى الجمار من جانبه المادى الساذج الذى ليس له أى دلالة عند العامة والفقهاء سوى الطاعة واتمام المناسك ؛ ليسمو بفعل رمى الجمار ، ويستخرج منه معان صوفية ، عالية ، سامية ، تنحو إلى تنزيه الله تعالى ، وتأكيد افتقارنا إليه ، ومن ثم يجب دحض أى خاطر شيطانى يأتى بخلاف ذلك .

وكذلك فى الجانب الفقهى يرفض ابن عربى رأى يخالف قوله بأهمية رمى إحدى وعشرين حصاة ، وهى تساوى ثلاث جمرات ؛ لأن الجمرة الواحدة فى العبادة تقابل سبع حصيات ، ثم فى الجانب الباطنى يقيم تماثلات وتقابلات عديدة منها : المقابلة بين الجمرة الواحدة أى السبع حصيات ، والجمرة الزمانية أى الأيام السبعة ، وغيره .

والذى يهمنا من الناحية الفلسفية التماثل الذى يقيمه بين الجمرات الثلاثية والحضرة الإلهية ، والتى يرى أنها تطلق على ثلاث معان : الذات والصفات والأحوال ، ورمى الجمرات مثل الأدلة والبراهين على سلب : « كحضرة الذات » ، أو إثبات : « كحضرة الصفات المعنوية » ، أو نسب أو إضافة : « كحضرة الأحوال »[2] .

والجمرة الأولى فى ظاهرها رمى سبع حصيات مادية ؛ ولكن فى الباطن هى مشكلة دينية من الدرجة الأولى ، حيث يذهب الشيخ الأكبر إلى أن هذه الحصيات السبعة تدلنا على معرفة الذات ، وذلك بأنها تسلب عن الله الصفات السبع وهى : الإمكان ، والجوهرية ، والجسمية ، والعرضية ، والعلية ، والطبيعة ، والعدم ، والتى يحاول الخاطر الشيطانى أن يلقيها فى قلب الإنسان ليخرج عن دائرة التنزيه ومن ثم التوحيد ، ومن ثم سلب هذه الصفات السبعة التى تساوى الحصيات السبعة ، يؤدى إلى تنزيه الله تعالى ، وأنه واجب الوجود لنفسه ، وغير مفتقر إلى أحد ؛ وبذلك يعرفه الحاج فى مرتبة الأحدية[3] .

(١) ابن عربى : الفتوحات ، السفر العاشر ص ٤٢٣ .

(٢) المرجع السابق : السفر العاشر ص ٤٢٨ – ٤٢٩ .

(٣) المرجع السابق : السفر العاشر ص ٤٣٠ – ٤٣٢ .

وإذا كانت الجمرة الأولى تسلب عن الله صفات لا يمكن أن يتصف بها ، لنعرفه فى مرتبة الأحدية ، فإن الجمرة الثانية تثبت بحصياتها السبعة حضرة الصفات المعنوية السبعة وهى : الحياة والقدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر والكلام ، وهى كما نعلم للإنسان مجازًا ، أو هى أسماء صفات بتحققه وجوديًا فى الإنسان ، أو يتجلى الله بها على الإنسان ، ومن ثم فإن رمى الحصيات فى هذه المرتبة يدحض الأدلة العقلية على ذلك ، فإن التجلى الإلهى بوحدانيته ، لا يعرف عقلاً كما يحاول الخاطر الشيطانى أن يروج ؛ ولكن يذاق روحيًا حسب الحال[1] .

أما الجمرة الثالثة ففى الباطن تعطى معنى الأفعال السبعة ، والذى يقصده الشيخ الأكبر أن كلا من ، المولدات ، والعناصر ، والفلك ، والجن ، وجوهر الهباء أى الهيولى ، والنفس الكلية أو اللوح المحفوظ ، والعقل الأول أو القلم الأعلى . . وكلها ما يطلق عليه الحق المخلوق به ، فهى مرتبة وسطى بين الذات والمخلوق ، وهذه المرتبة الوسطى مهما تعددت مسمياتها تفتقر فى وجودها إلى الله تعالى ، ويجب رمى أى خاطر شيطانى بخلاف ذلك بحصاة فى الظاهر ، أما فى الباطن فنعتقد بأن وجودها متوقف على الله تعالى[2] .

وهكذا أصبح لشعيرة رمى الجمار عند الشيخ الأكبر أبعاد ثلاثة ، بُعد ظاهرى تتحقق به الشريعة وتكتمل به المناسك ويشير إلى الطاعة لله فى العبادة ، وبعد أخلاقى حيث محاولة رجم الخواطر الشيطانية والسيادة على نوازع النفس ، والبعد الأخير فهو الميتافيزيقى وهو بعد دقيق ، يدركه المحقق الصوفى ويشير إلى إدراك الله معرفيًا فى مراتب ثلاث ، أول المراتب مرتبة التوحيد حيث الذات الإلهية فى موقع العزة والكبرياء والمرتبة الثانية حيث الإشتراك المجازى أو النسبى فى الصفات ، وهذه المرتبة تشير إلى وجود علاقة بين الخالق والمخلوق ، أما المرتبة الأخيرة فهى معرفة منبع الوجود ، أى معرفة الخيال أو البرزخ بين الألوهية فى وحدانيتها وفى اشتراكها ، أو معرفة الحقيقة التى تتوسط عالم المعانى المجردة وعالم المحسوسات ، فيعرف المحقق أن مدده من الحقيقة المحمدية أو القلم الأعلى أو العقل الأول وأن كل الوسائط تحتاج وتفتقر إلى الله تعالى ، ومن ثم شهود الوحدة الوجودية .

---

(١) المرجع السابق : السفر العاشر ص ٤٣٣ .

(٢) المرجع السابق : السفر العاشر ص ص ٤٣٣ - ٤٣٦ .

ثانيا : الكعبة والقلب :

هناك العديد من الأذواق العرفانية المتشابكة المعنى يستمدها الشيخ من مقابلاته بين معانى العرش ، والبيت المعمور ، والكعبة ، والقلب يمكن ايجازها فيما يلى :

(أ) الكعبة مقابل العرش والبيت المعمور :

يرى ابن عربى أنه إذا كانت للكعبة أربعة أركان ، فإن للعرش أربعة حملة ، وهؤلاء الحملة يزدادون فى الآخرة إلى ثمانية لاجتماع حكم الدنيا والآخرة ، وكذلك فالقلب فى الآخرة تحمله ثمانية خواطر ، منها أربعة دنيوية ، هى الخاطر الإلهى والملكى والنفسى والشيطانى ، ومثلها غيبية هى العلم ، والقدرة ، والإرادة ، والكلام ، وإذا كانت هذه الخواطر جميعًا موجودة فى الدنيا ، إلا أن حكمهم لا يكون إلا فى الآخرة .[1]

كما يقابل الشيخ - فى تمثلاته - بين الكعبة والعرش الإلهى ، وبين الطائفين من البشر والملائكة المقربين فى السماء ، الحافين حول العرش يسبحون بحمد ربهم ، وهنا يلاحظ ابن عربى أن ثناء الإنسان على خالقه أعظم من ثناء الملائكة لسببين :

١ - أن الإنسان جامع للحضرتين والصورتين ، بمعنى أنه جامع للحضرة الإلهية أى مظاهر الحضرة الإلهية وتجلياتها (جانب وجودى)[2] كما أنه جامع للصورتين ، صورة العالم وصورة الحق .[3]

٢ - أن الإنسان نائب عن الحق ، يثنى عليه بكلامه المنزل أى بكلمات القرآن الكريم الذى لا مجال فيه لأى استنباط ، فهو تعالى قدوس طاهر منزه عن الشوائب الكونية ، إلا أنه لا يصل إلى التسبيح بهذا الثناء الذى لا يتم إلا فى مقام عال مميز يعد أعلى من درجة الملائكة المقربين ، إلا أهل القرآن خاصة ، الذين هم أهل الله ، أى المحققين المؤمنين العارفين .[4]

---

(١) ابن عربى : الفتوحات : السفر العاشر ص ص : ٦٠ ، ٦١ .

(٢) المرجع السابق : المجلد الثانى ص ١٣٣ .

(٣) المرجع السابق : المجلد الرابع ص ٧ .

(٤) المرجع السابق : السفر العاشر ص ٦١ .

(ب) أركان الكعبة وخواطر القلب :

ويحاول ابن عربى فى وصفه للكعبة التوفيق بين فكرتى الشفع والوتر ، فيرى أن للكعبة فى حقيقتها ثلاثة أركان ، وقد جعلها الله أربعة لسر إلهى ، فهى أساسًا مستمدة من معنى الكعب ، وفى هذا يقول : « ثم إن الله تعالى جعل لبيته أربعة أركان ، لسر إلهى وهى فى الحقيقة ثلاثة أركان » .[١]

ويعوّل الشيخ على الربط بين التثليث والتربيع فى المقارنة بين نظرة كلا من المؤمن والولى تجاه الكعبة ، حيث يربط بين أركان البيت الأربعة ، وخواطر القلب الأربعة ؛ وبذلك يبعد عن الكعبة أية صفة حسية أو مادية ، أما الكعبة ذات الأركان الثلاثة فهى تمثال قلب الولى الذى لا تحل فيه إلا خواطر ثلاثة : هى الخاطر الإلهى . . ويقابله ركن الحجر الأسود موضع تقبيل كل طائف ، والخاطر الملكى . . ويقابله الركن اليمانى ، وهو محل لمس كل طائف ، والخاطر النفسى . . ويقابله الركن الشامى .

أما المؤمن فإن قلبه مربع لأنه يزيد عليه الخاطر الشيطانى ، الذى يقابل الركن العراقى ، ويعلل الشيخ هذا التماثل بقوله : « وإنما جعلنا الخاطر الشيطانى للركن العراقى ؛ لأن الشارع شرّع أن يقال عنده : أعوذ بالله من الشقاق والنفاق وسوء الأخلاق »[٢] ولما كان لكل ركن مرتبة من مراتب الذكر المشروع له ، فإن الخاطر الشيطانى لا يقترب من قلوب الأنبياء والرسل لأنها معصومة بتأييد الله ، وكذلك قلوب الأولياء ؛ لأنها محفوظة بفضل المدد الإلهى والعناية الربانية .[٣]

(جـ) القلب مقابل البيت المعمور والكعبة :

ويستمر ابن عربى فى مقابلاته الرمزية ، فيقابل بين الطائفين حول البيت ، والخواطر التى تترادف على القلب ، فكما أن للطائفين مراتبًا وأنواعًا ، إذ منهم من يعامل البيت بما يستحق من التعظيم والإجلال لعلمه بالشريعة والحقيقة ، ومنهم الغافل عن ذلك ، فكذلك الخواطر منها ما هو محمود ، ومنها ما هو مذموم .[٤]

(١) المرجع السابق : السفر العاشر ص ص ٥٣ ، ٥٤ .

(٢) المرجع السابق : السفر العاشر ص ص ٥٤ ، ٥٥ .

(٣) المرجع السابق : السفر العاشر ص ٥٦ .

(٤) المرجع السابق : السفر العاشر ص ٥٢ ، ص ٦٠ .

وإذا كانت الكعبة من حيث الظاهر تعنى البيت الذى يذكر فيه اسم الله ، ويتجه إليه الناس ، فإنها من حيث الباطن تعنى قلب العبد المؤمن[١] ، أما البيت العتيق فهو قلب العبد العارف التقى النقى الذى وسع الحق سبحانه حقيقة[٢] .

وهناك اتصال وتقابل بين الطائفين بالكعبة (الأجساد) والطائفين بالقلب (الأسرار) والطائفين بالعرش المحيط (الملائكة) ، يقول الشيخ : « فالطائفون بالكعبة هم بمنزلة الطائفين بقلبك ، لاشتراكهما فى القلبية ، والطائفون بجسمك هم كالطائفين بالعرش لاشتراكهما فى الصفة الإحاطية »[٣] .

كما يرتب « ابن عربى » منازل الطائفين كالتالى :

- **المنزلة الأولى** : وهى خاصة بالأسماء الإلهية من حيث طوافهم بالقلب .
- **المنزلة الثانية** : وهى خاصة بالإنسان من حيث أنه طائف بالكعبة التى هى قلب وجود العالم .
- **المنزلة الثالثة** : وهى خاصة بالملائكة الطائفين بالعرش المحيط من حيث أنه جسم العالم .

وهنا نلاحظ أنه إذا كان يقول بمرور الخواطر على القلب ، فإنه يرى أيضًا أن الأسماء الإلهية تقصد إلى القلب ، ومن ثم جعل الإنسان المؤمن على وجه الخصوص فى المنزلة الثانية لاحتوائه على الصورتين : « الإنسية الخاصة بالخواطر ، الإلهية الخاصة بالأسماء » ، وهذا ما لم يتنبه إليه « الجيلى » الذى نقد ابن عربى ، باعتبار أنه جعل للملائكة منزلة أعلى من الإنسان[٤] ، مع أن ابن عربى قد جعل الإنسان وسطًا أو برزخًا بين الأسماء الإلهية والملائكة ، ومن ثم فهو أعلى من الملائكة ، وأقل مرتبة من الأسماء الإلهية .

(١) ابن عربى : رسالة فى التصوف « مخطوط » ق ٧٩ أ .

(٢) ابن عربى : ترجمان الأشواق ، ص ١١٥ .

(٣) ابن عربى : الفتوحات المكية ، السفر الأول ص ٢٢٧ .

(٤) الجيلى (عبد الكريم) : شرح الفتوحات ، مخطوط ، ق ٦٦ أ .

وإذا كان البيت المعمور فى الظاهر هو « الضراح »(*) الذى جعله الله فى السماء السابعة لتعمره الملائكة ، على ما يذكر الشيخ ، فإنه يتفق مع العديد من الصوفية كالتسترى وغيره فى أنه من حيث الباطن يعنى قلب المؤمن الذى يعمره الحق بتجلياته ؛ ولذلك يقول « البيت المعمور ، وهو القلب الذى وسع الحق فهو عامره[1] ، وهنا تذهب الدكتورة « سعاد الحكيم » إلى أن الشيخ الأكبر قد تأثر فى ذلك بسهل التسترى فى نظرته إلى البيت المعمور ولم يأت بجديد[2] ، إلا أنه يجب الاعتراف بأن ابن عربى له جدته التى يمكن تلمسها فى نقطتين :

أولا : أنه يطالعنا بأنه شاهد البيت المعمور فى إسرائه ، وتأكد أنه قلبه بعد طوافه بمراتب الأنبياء ، وتحققه بمقام إبراهيم الخليل ، إذ يصرح قائلاً : « ثم رأيت البيت المعمور ، فإذا به قلبى ، وإذا بالملائكة التى تدخله كل يوم ، تجلى الحق سبحانه الذى وسعه فى سبعين ألف حجاب »[3] .

ثانيا : قوله بامتياز القلب على البيت المعمور ؛ لأن القلب بيت الله ، أما البيت المعمور فهو بيت ملائكة الله ، ولما كان الحق غيوراً على قلب عبده أن يكون فيه مكان لغيره ؛ لذلك « أطلعه أنه صورة كل شىء ، وعين كل شىء ، فوسع كل شىء قلب العبد ؛ لأن كل شىء حق » وبذلك يكون الحق بيت الموجودات كلها ؛ لأنه الوجود ، وإن كان قلب العبد المؤمن بيت الحق لأنه وسعه ، وهنا يعلق الشيخ قائلاً :

فمن كان بيت الحق فالحق بيته   فعين وجود الحق عين الكوائن[4]

(*) الضراح : بيت فى السماء فى مقابل الكعبة فى الأرض ، قيل : هو البيت المعمور ، وهو من المضارحة أى المقابلة والمضارعة (لسان العرب ، ص ٢٥٧٢) .

(١) ابن عربى : الفتوحات المكية ، المجلد الثالث ص ٥٢٦ .

(٢) الحكيم (د. سعاد) : المعجم الصوفى ص ٢٢٦ .

(٣) ابن عربى : الفتوحات ، جـ٣ ص ٣٥٠ .

(٤) الفتوحات المكية : المجلد الرابع ص ٧ ، ٨ .

(د) حج الأسماء إلى القلب :

ومما يؤكد عليه ابن عربى فى مكانة القلب هو « حج الأسماء الإلهية إليه باعتبار أنه هو الذى وسع الحق مصداقًا للحديث القدسى المشهور فى أوساط الصوفية : « ما وسعنى أرضى ولا سمائى ، ووسعنى قلب عبدى المؤمن » ، وهنا يقول الشيخ الأكبر : « ولما كان الحج لهذا البيت تكرار القصد فى زمان مخصوص ، كذلك القلب تقصده الأسماء الإلهية فى حال المخصوص . . فلهذا تحج الأسماء الإلهية بيت القلب . . فتطلب قلب المؤمن وتقصده ، وكلما تكرر ذلك القصد منها ، سمى القصد المكرر حجًا »[1] .

ويعلق الدكتور « عثمان يحيى » على هذا النص بأن الأسماء الإلهية تزور مراراً وتكراراً قلب ولى الله ، إما لحال ظهر على العبد فيقصده الاسم الإلهى الخاص بهذا الحال ، وإما قصدها نحو أحوال الكون ، ثم تتجه فتطلب قلب المؤمن من صاحب الولاية المطلقة ، وهو واحد فى كل عصر وزمان ؛ وذلك لأنه « مظهر الكمالات الإلهية ، ومرآة أمجادها ، فالأسماء الإلهية التى هى شخوص نورانية تحج إلى هذا البيت الكريم والحرم العظيم ، أى تخصه وتتحفه بزياراتها المعادة ؛ لأنها ترى فيه مجال تعيناتها ، وتشاهد لديه حقائق أسرارها[2] .

وهكذا تتنوع خواطر الشيخ الأكبر فيما يقيمه من مقابلات حول معانى القلب والعرش والبيت المعمور ، بيد أنه يوظفها جميعًا فى قوله : « بالوحدة » و « الإنسان الكامل » الذى هو المجلى الأصغر للألوهية ، ومن ثم يربط كل ذلك بمذهبه العام فى وحدة الوجود القائمة على النظر الذوقى ، مع محاولة الربط بين الشريعة والحقيقة كلما وجد إلى ذلك سبيلا .

ثالثا : إلهامات كعبة الصوفية :

وإذا كانت المقابلة بين القلب والكعبة تقوم على أساس المعنى الذوقى لها ، فإنها من حيث مشهدها الحسى لها أيضًا معان ذوقية مجردة ، يتمثلها الصوفية ، فتحرك شوقهم إلى

---

(١) الفتوحات المكية : السفر العاشر ص ٦٤ .

(٢) يحيى (د. عثمان) : مقدمة تحقيق السفر العاشر من الفتوحات المكية ص ص ٤٢ ، ٤٣ .

المحبوب الأعلى وتجلياته ، وتقدح طاقاتهم الداخلية لمحاولة النفاذ إلى المدلولات العميقة للظواهر الحسية التي يعتبرونها مجرد دلالات على معان أعمق منها ، ومن ثم اتجهوا إلى الكعبة بأجسادهم وقلوبهم سعيًا وراء البحث عن الحقيقة السرمدية ، ومشاهدة الذات العلية من حيث تجلياتها وبهائها .

ومن الأقوال المعبرة عن هذا المدرج الصوفى ، ما نقرأه من أشعار للشيخ الأكبر ، وفيها يقول :

أيا كعبة الأشهاد يا حرم الأنس ... ويا زمزم الآمال زم على النفس
سرى بيت نحو البيت يبغى وصاله ... وطهر بالتحقيق من دنس اللبس[1]

وهنا إشارة إلى أن « البيت » ويعنى به القلب يتجه إلى « البيت » بمعنى الكعبة ، ولا يبغى فى إسرائه هذا إلا وصال رب الكعبة ؛ ولذلك فإنه يجب استبعاد الرمز الحسى إذا قام كعائق عن الوصول ، وهو ما يرمز إليه « بالتطهر من دنس اللبس » فالوصال لا يتم إلا بالمعاينة الشهودية الذوقية التي يقول عنها :

تعاينت موجودا بلا عين مبصر ... وسرح عينى فانطلقت عن الحبس
فكنت كموسى حين قال لربه ... أريد أرى ذاتا تعالت عن الحس
فدك الجبال الراسيات جلاله ... وغيب موسى فاختفى العرش فى الكرسى[2]

وبهذا فالمشاهدة تتطلب التعالى عن الحس ، والخروج من نطاق الجسد الضيق إلى رحاب الملكوت لمشاهدة أنوار الذات الإلهية ، ويكون حال المشاهدة كحال موسى – عليه السلام – حينما طلب رؤية ذاته تعالى ، فتجلى الحق للجبل فاندك وصعق موسى – عليه السلام .

(١) ابن عربى : عنقاء مغرب : ص ٨ .

(٢) المرجع السابق : ص ٩ .

وهكذا أصبح للصوفيين حجان ، حج إلى الكعبة بأداء الشعائر الظاهرة ، وحج إلى الذات الإلهية بالمشاهدة الباطنة ، ويجب تحقيق الترابط والتكامل بينهما ، حتى يتحقق الانفعال الوجدانى المتميز الذى عبر عنه ابن الفارض بقوله :

شغفت حجى ، فكانت إذ بدت ... بالمصلى ، حجتى فى حجتى
فلها الآن أصلى ، قبلت ... ذاك عنى وهى أرضى قبلتى[1]

وهنا يصرح « ابن الفارض » بحج ظاهري إلى الكعبة ، وحج باطنى إلى قلبه الذى يتجلى عليه محبوبه ، ومن ثم فقط ارتبط الظاهر بالباطن ، فصلى بظاهره إلى القبلة ، وصلى بباطنه إلى وجه محبوبه ؛ وبذلك يطيع الله بالرسوم الشرعية المحسوسة ، وتنطلق روحه وقلبه فى مجالى الوجود الإلهى الذى يرمز إليه بالأنثى المحبوبة ، وهو رمز صوفى هام ، إذ يتأمل الصوفى فى الأنثى سر الإله الرحيم ، الذى يبدو فعله الخالق تحريراً لأسر الموجودات[2] .

وعلى هذا المعنى فالأنثى تبدو كصورة للألوهية ؛ لأن الحق تعالى عند شعراء الصوفية بعامة ، وابن عربى بخاصة ، لا يشاهد مجرداً عن المواد أبداً ؛ لأنه بالذات غنى عن العالمين ، فإذا كان الأمر من هذا الوجه ممتنعًا ، ولم يكن الشهود إلا فى مادة ، فشهود الحق فى النساء أعظم الشهود وأكمله[3] .

وعلى الرغم من أن تجارب الشيخ الأكبر تحتوى على رموز عديدة ، إلا أن رمز « الأنثى » من أوضح هذه الرموز ، إذ يبرز « الشاهد الأنثوى » من بين الظلال ؛ بينما كان يطوف بالكعبة فى إحدى الليالى[4] ؛ ليشكل ظهور أرضى محسوس ، مرئى للرجل ليدور بينهما الحوار ، وهو حوار بين النفس وصورة الروح[5] ، والأنثى هى النفس التى لها

(١) ابن الفارض : الديوان ، ص ص ٥١ - ٥٢ .

(٢) Corbin, H : op . cit . pp 157 / 160

(٣) ابن عربى : فصوص الحكم ، جـ ١ ص ٣٣٣ .

(٤) ابن عربى : ترجمان الأشواق ، ص ص ١١ - ١٤ .
والطواف ليلاً يرمز به الشيخ الأكبر إلى الحجاب والستر ، الذى يقوم به الشكل الظاهرى للعبادة ، والذى تنفلق عنه شمس الحقيقة ، وهى الأنثى ، كنموذج متعالى يحمل رموزاً عرفانية متعددة ، تشير إلى الحكمة والسر ودين الحب والتجلى الإلهى .

(٥) القاشانى : شرح فصوص الحكم ، ص ٣٣٠ ويرجع إلى : Corbin, H : op . cit . p 248

صفات الجمال والعلم ، ويعتبر هذا التوازى بين النفس والجوهر الأنثوى ، وبين المرأة والحكمة الإلهية المتجلية من أبرز الملامح الغنوصية فى تجربة ابن عربى[١] ، إذ أنها تعبر عن مرتبة الانفعال والتكوين والتفصيل ، أما الرجل فله صفة الفعل ومرتبة الجمع ، ومن الناحية الأنطولوجية ، فالمرأة هى النفس الكلية ، ومن ثم فهى سارية فى العالم ، أى فى النفوس الجزئية وبذلك فهى تماثل اللوح المحفوظ كما يمكن استنباطه من قوله : (قيل للمرأة التى هى عبارة عن النفس الكلية)[٢] .

ويرى « مونتجمرى وات » أن رمز المرأة أو الأنثى من أبرز الرموز العظيمة فى الحس الخيالى الصوفى ، كما يشهد بأنه لا مثيل له فى الخبرة الأوربية من حيث أن المرأة هنا فى قصائد ابن عربى ، والصوفية بعامة ، تشير إلى الحكمة والجمال السرمدى ؛ وعلى ذلك فلا مجال لادعاءات « دوزى » (Dosy) المغرضة ، والتى يزعم فيها أن قصائد الشيخ الأكبر لا تعبر إلا عن خيال حسى[٣] ، فهذا حكم لا يعبر عن الحقيقة ، ولا يصدر إلا عن عدم دراية بالرموز التى يعبر بها الصوفية عن مواجيدهم وتجاربهم الروحية .

وإذا كانت أشعار الشيخ الأكبر تبدو ظاهريًا أنها تعبر عن صورة حسية ، فإنها من حيث الباطن ، وهو الحقيقة المعمول عليها عنده ، إنما تعبر عن تجارب روحية ومعنوية نابعة عن أساس نفسى ودينى ، قام الخيال بدوره فيها ليشكل صوراً بالغة الوضوح ، يدور فيها الجدل والحوار بين نفس الإنسان ، والأنا الإلهية المتجلية داخله[٤] .

ومن صور هذا الحوار الداخلى ما يعتمل فى نفس الشيخ الأكبر عند طوافه بالكعبة ، فحينما يصل إلى الحجر الأسود يصادف الكائن الغامض ، والذى ينعته بأنه « الفتى الغائب ، المتكلم الصامت ، الذى ليس بحى ولا مائت ، المركب البسيط ، المحاط

(١) جوده (د. عاطف) : الرمز عند الصوفية ، ص ص ٢٢٩ - ٢٣٠ .
(٢) ابن عربى : الأسفار ص ٤٣ (ضمن رسائله) ، الفتوحات جـ٣ ص ٩٠ ، فصوص الحكم جـ١ ص ٤١٢ .
(٣) مقال ضمن الكتاب التذكارى : Montogmry wet, w : The women pilgrims . pp 107 , 110
(٤) Corbin, H : op . cit . p 279

المحيط »[١] ، وواضح هنا مدى استخدامه ألفاظًا متضادة ليشعر القارئ بالحيرة وجلال الموقف .

ولكن فى لحظة ما يعرف ابن عربى حقيقة هذا الكائن ، وذلك عندما يبصره يطوف بالبيت طواف الحى بالميت ، وحينئذ يعلم أن الطواف بالبيت كالصلاة على « الجنازة » ويعتريه الشك فيتساءل ، هل من الممكن أن يكون ذلك شيئًا آخر غير صلاة شعائرية لإنسان حى حول جثمان الكعبة ؟؟ . . إنه لا بد هنا من الكشف والتحقيق . . ولكن هذا الفتى الغامض يجيب على الشيخ بالرد قائلاً : « انظر إلى سر البيت قبل الفوت ، تجده زاهيًا بالمطيفين والطائفين بأحجاره ، ناظراً إليهم من خلف حجبه وأستاره »[٢] ، وفجأة يرى « ابن عربى » البيت الحجرى يزهو ويتحول إلى كائن حى ؛ وبذلك أدرك سرا فأنشد قائلاً :

رأيت جماداً لا حياة بذاته ... وليس له ضر وليس له نفع
ولكن بعين القلب فيه مناظر ... إذا لم يكن بالعين ضعف ولا صدع
يراه غزيراً إن تجلى بذاته ... فليس لمخلوق على حمله وسع
فكنت أبا حفص وكنت عليا ... فمنى العطاء الجزل والقبض والمنع[٢]

لقد جمع « ابن عربى » بين الشريعة والحقيقة ، بين امتثال الطواف حول البيت والحجر كفعل الرسول باسم الإيمان وإقامة شعائر الدين ، كما تمثل فى « عمر بن الخطاب » وبين المدرك أسراره بعين القلب والعرفان مع الإيمان ، كما تمثل فى « على بن أبى طالب » .

ومن الواضح أن « ابن عربى » أدرك منزلة رفيقه الروحية ، فقبل يمينه وتمنى مجالسته ومؤانسته وأن يصبح تابعه ، ويتعلم كل أسراره ؛ ولكن الرفيق لا يتكلم إلا رمزاً وإيماءً ولغزاً ، وبإشارة من الرفيق ، تجلى له عن حقيقة جماله ، فيغمره العرفان والحب ، حتى يغشى عليه ، ويصل إلى حال « الفناء » .

(١) ابن عربى : الفتوحات المكية ، السفر الأول ، ص ٢١٦ ، ويلاحظ أنه يستخدم لفظ : الحى المائت ، المتكلم الصامت ؛ ليعبر عن حالة برزخية وسيتضح ذلك فى نهاية الحوار ، ويرجع إلى الفتوحات ، جـ٤ ص ٣٣٦ .
(٢) ، (٣) المرجع السابق : ص ٢١٧ .

وعندما يفيق ، ويعود إلى حال « البقاء » ، يكشف له الرفيق عن سره قائلاً : « فإنى لا أكون مكلمًا ولا كليمًا ، فليس علمى بسواى ، وليست ذاتى مغايرة لأسمائى ، فأنا العلم والمعلوم والعليم ، وأنا الحكمة والمحكم والحكيم »[1] ، ثم يأمره : « طف على أثرى ، وانظر إلىّ بنور قمرى »[2] ، فيجيب ابن عربى قائلاً : « أنا أعرفك ، أيها الشاهد المشهود »[3] ، وهكذا لا يتردد الباطن فى إدراك هذا الموجود الذى هو النفس الباطنة ، « أناه الإلهية » ، عندما يكشف نفسه فى مسار البحث ، وعند مجابهة لغز الوجود الإلهى ، فلقد سمع الأمر : « فانظر إلى الملك معك طائفًا ، وإلى جانبك واقفًا »[4] ، ولقد اطلع على أن الكعبة الباطنة هى قلب الوجود ، لقد قيل له : « وبيتى الذى وسعنى هو قلبك المقصود »[5] . إن لغز الجوهر الإلهى ليس بشىء آخر خلاف بيت القلب ، وحول القلب يطوف من أراد الحج الروحى .

وعندما يستجيب « ابن عربى » لأمر الفتى بالطواف واتباع خطاه ، حينئذ نسمع حوارًا مدهشًا ، والذى يبدو معناه فى البداية كأنما يتحدى كل التعبيرات الإنسانية ، إذ كيف يمكن فعلاً ترجمة ما يمكن أن يقوله كائنان كل منهما هو الآخر ، الملاك أو الروح الذى هو بمثابة النفس الإلهية ، ونفسه الأخرى الرسول أو الخليفة فى الأرض ، حين يتقابلان فى عالم الحضور الخيالى ؟ .

إن هذا الحوار يعبر عن نمو التجربة الداخلية ، أو عن نظرية ابن عربى الصوفية ، وذلك يتمثل فى الطواف حول بيت القلب ، أى حول لغز الوجود الإلهى ، من طائف يدرك أنه ليس نفس واحدة بعيدة عن وجه الله من حيث وجودها الأرضى ؛ لأن رفيقه فيه وجه الله ، وفى هذه المواجهة يعرف أن نفسه هى سر الربوبية ، وأنه به ازدواجية أو ثنائية ، وتلك الثنائية هى التى تنفذ الطواف الدائرى ، والمتمثل فى الأشواط السبعة ، لتماثل صفات الكمال الإلهية ، من حيث أنها صفات الاتصال والانفصال ، وتستثمر المعانى الباطنة بنجاح التماسًا للأسرار ؛ لتصبح الشعيرة بمثابة « صلاة لله » ، وقد كشفت الوجود الإلهى للإنسان بالشكل الذى يكشف فيه نفسه فى ذلك الإنسان ، والذى يكشف فيه الإنسان لنفسه[6] .

(١) ، (٢) ، (٣) المرجع السابق : ص ٢١٩ .

(٤) المرجع السابق : ص ٢٢٥ .

(٥) المرجع السابق : ص ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .

(٦) Corbin, H : op . cit . p 280 .

وعندئذ تحل الخاتمة ويأمره الفتى : « ادخل معى كعبة الحجر »[1] ، فدخلا مدخل العارفين ، ويلقى الفتى على صدره ويحل له اللغز قائلاً : « أنا السابع فى مرتبة الإحاطة بالكون ، وبأسرار وجود العين والأين . أوجدنى الحق قطعة نور حوائى ساذجة ، وجعلنى للكليات ممازجة »[2] ، وما الدرجة السابعة ، إلا للحضرة الإلهية .

وهكذا انحل اللغز ، وربط « التجلى » بين الألوهية قبل وجود الخلق وبين النفس الأرضية ، وفى البيت الذى احتواهما انكشف سر الحقيقة الإنسانية حيث يشكل (الخالق والمخلوق) وحدة ثنائية ، فإن الله محدود فى الإنسان وبه بقلبه الأبدى ؛ وبذلك يعرف الله نفسه من خلال الإنسان بالتجلى الذى يعتبر وحى شخصى ، فلا أحد يرى الوجود الإلهى لأنه نفسه البيت الذى هو سر القلب ، وفيه يغوص الصوفى ليصل إلى مقام « الإنسان الكامل » حيث التجانس بين اللانهائى والمحدود ليتمتع بمشاهدة أنواره تعالى ، ويجب أن نعى أننا لا نرى الضوء ولكنه يجعلنا نرى ؛ وبذلك نرى الشكل الذى من خلاله يسطع الضوء ويتجلى ظهوره . إنه البيت الحجرى وباطنه القلب ، وبينهما حوار حب بين عاشق ومعشوق إنها صلاة إلهية تجمع بين الحقيقتين المتلازمتين والمتناقضتين معا ، أى يجمع بين الرفض الإلهى « سوف لا ترانى » ، وبين الشهادة النبوية « لقد شاهدت فى أبهى الأشكال » ، وفى مقام الحيرة بين الرؤية وعدمها ، يتصور الصوفى الذات الإلهية على أنها نور الأنوار ، والنور(*) كما يقول الشيخ الأكبر : « يدرك ويدرك به » ، ومن ثم ينظر الصوفى المحقق إلى « لن ترانى » على أنها تعبر عن مقام الوحدة فى حال الاصطلام(**)

(١) ، (٢) ابن عربى : الفتوحات ، السفر الأول ، ص ٢٢٩ .

(*) للنور عدة معان لدى الصوفية ، فهو مبدأ الخلق والظهور ، أى نور الوجود ، وكذلك فهو مبدأ الإدراك وهذا نور الشهود أو نور الإيمان ، وكل وجود أو خير فهو نور نسبة إلى أصله الإلهى يقول ابن عربى : « قد يعظم النور بحيث أن يدرك أو لا يدرك به ، ويقرب بحيث أن لا يدرك ويدرك به ولا يكون إدراك إلا بنور من المدرك والمدرك ، لا بد من ذلك عقلا وشرعا ، فالحق تعالى هو النور المحض . . والخلق بين النور والظلمة برزخ . . (المعرفة ، مخطوط ق ٢٤ ، ٢٥) .

(**) الاصطلام فى تعريف ابن عربى هو نعت وله يرد على القلب فيسكن تحت سلطانه (اصطلاح الصوفية ، ص ١١ ، ضمن رسائله جـ ٢) .

والمشاهدة ، حيث لا رائى ولا مرئى ؛ بل الرائى هو المرئى ، ولا يكون إلا الله ، نور على نـور ؛ وبذلك يشـهـد الوحـدة الوجـودية بعـد أن تحـقق بالإدراك المعـرفى ، وتمتع بنور الإيمان[1] .

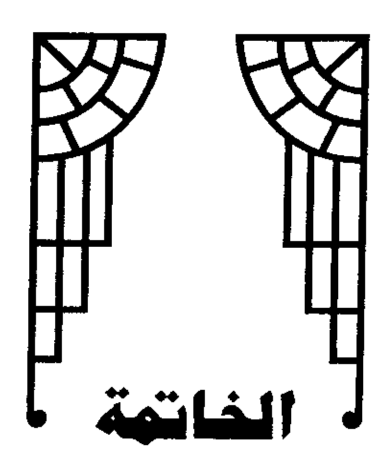
وهكذا فالعبادة عامة عند الشيخ الأكبر لا تصح بغير شهود صريح أو تخيل هذا الشهود الصحيح[2] ، فالعبادات كلها تلتقى عند غاية أو هدف واحد ، هو تحقق معنى العبودية لله ، ومن ثم نوال مقام الإحسان ، وذلك لا يتحقق إلا بأن نتوجه إليه تعالى وحده . . وحده لا سواه . . لقوله تعالى : ﴿ قُلْ إِنَّ صَلاَتِى وَنُسُكِى وَمَحْيَاىَ وَمَمَاتِى لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾[3] ، ومن ثم يجب تجاوز كل أنواعَ الشعائر وَضروبها لأنها بمثابة وَسائط والاتجاه إلَى الحقيقة الإلهية فى ذاتها .



(١) ابن عربى : فصوص الحكم ، جـ١ ص ١٠٢ ، ١٠٣ + الفتوحات ، جـ٢ ص ٢٤١ .

(٢) ابن عربى : الفتوحات ، جـ٣ ص ٥٣٩ .

(٣) سورة الأنعام : آية ١٦٢ .



الخاتمة

وبعد أن طوفنا بين أرجاء أحد الجوانب الهامة فى فكر الشيخ الأكبر ، والتى تتصل بموضوع له مكانته فى قلوب المؤمنين ، خواصهم وعوامهم على السواء ، لارتباطه بما فرضه الحق تعالى على عباده من مختلف صور العبادات التى تضمنتها الشريعة الخاتمة ، والناسخة لكل ما عداها من الشرائع التى نزلت على الأمم السابقة ، ألا وهى الشريعة الإسلامية التى أرسلت إلى الناس كافة ، فجاءت جامعة مانعة ، لا لبس فيها ، ولا غموض ومن ثم لقد أتيح لكل مجتهد أن ينهل من فيض كلمات الله التامات ، ما يشاء له الرحمن من معان وخواطر ترد على القلوب فتستنير بها النفوس الصافية المحبة ، ، وبدون أن يعنى ذلك وجود أى تضارب أو اختلاف فى المعنى ، إذ أن لكل آية - على ما ورد فى الحديث الشريف « .. ظاهر وباطن ، وحد ومطلع » .

وعلى ضوء ما سبق ، وجدنا الشيخ الأكبر يجمع فيما أورد من خواطر ونظرات عن العبادات بين الجانب الشرعى المحكوم بالنص ، والعقل الظاهر ، والجانب الذوقى الذى يستشفه القلب من الحقائق الباطنة ، وقد لوحظ أنه لم يغفل رده طرف عن جانب الرسوم الظاهرة ، وأبعادها الخلقية فى العبادة ؛ على الرغم من أنه كان دائم الاتجاه صوب المسلمة الرئيسية فى مذهبه ، والتى تفرد الوجود الحق لله وحده ، وتجعل باقى مظاهره بمثابة تجليات أو تعيينات لأسمائه تعالى ، وهذا هو ما أطلق عليه مذهب وحدة الوجود ، أو ما نسميه « شهود الوحدة الوجودية » .

وإذا شئنا إيراد بعض الأمثلة ، للدلالة على مدى عناية الشيخ وتوفيقه فى الجمع بين الشريعة والحقيقة فى هذا المجال ، لوجدناه على سبيل المثال يضع للتوحيد مراتب تتدرج بين شهادة الله تعالى لذاته أزلاً بالأحدية ، وشهادة الكون له بالتوحيد من حيث سريان قدرته تعالى فى المخلوقات جميعًا ، مروراً بشهادة كل من الملائكة والعلماء والعامة بالتوحيد كل حسب مقامه فى المعرفة .

وفى الصلاة يجمع الشيخ بين معناها الظاهر فى الشريعة كعبادة بدنية تعبر عن الصلة بين العبد والرب ، حيث يسبح العبد ربه مشيداً بكمالاته تعالى ، طالبًا الرحمة والهداية ، ومعناها الباطن كضرب من المشاهدة ، والمناجاة المتبادلة بين الخالق والمخلوق ، وما يلزم كل ذلك من استجابة لكافة أعضاء الإنسان وجوارحه بالحمد والتسبيح مع الحضور والمراقبة ، حتى يصل القلب إلى المشاهدة والمعاينة ، فيتمكن من الرسوخ فى مقام القرب ،

وتتجلى له الوحدة الحقيقية التى لا مكان للأثنينية فيها ، ومن ثم يفنى العبد تمامًا فى عين الوحدة حتى يرده الحق إلى البقاء ، وتتنوع فى هذا المقام مظاهر الصلة بين العبد والرب فى مجال الحقيقة اللانهائية .

وفى الزكاة يقر الشيخ أولاً بمضمونها الاجتماعى المحقق للعدالة والتكافل والتضامن لينطلق من وراء ذلك إلى المعنى الصوفى القائم على التحقق بالتطهر والتجرد والسمو وصولاً إلى رد الوجود كله لله ، فما المال والوجود إلا أمانة عند الإنسان ، منحها الحق تعالى إياه عرضًا ؛ بينما هو سبحانه مالكها أصلاً .

وفى الصوم أيضًا يجمع الشيخ بين المعنى الشرعى القائم على الإمساك عن المأكل والمشرب مع النية امتثالاً للأمر الإلهى ، وبين مدار الحقيقة الصوفية القائمة فيه والمتمثلة فى التحقق بمعنى الصمدية بالإمساك عن كل قول وفعل وحركة وسكون ليس بالحق للحق ؛ ولهذا فلابد من تقييد الجوارح الظاهرة والقوى الباطنة ، بالإضافة إلى الجمع بين تأثير الاسم الإلهى « رمضا ن » والاسم الإلهى « فاطر » فى وحدة حقيقية ، وصولاً إلى مشاهدة أنوار الحق تعالى ، واحتراق النفس بسبحاتها ، ومن ثم فلا يبقى إلا الحق بالحق .

وأخيرًا . . يطوف بنا ابن عربى بين مختلف الأماكن المقدسة ؛ ليؤدى فريضة الحج بما تشمله من أركان ومناسك معلومة ، كانت على الدوام مصدر خواطر وإلهامات للصوفية الذين أجمعوا على وجوب الاتجاه إلى أنوار الحق تعالى المتجلية فى تلك الأماكن ، وعدم الاقتصار على مظاهرها الحسية ، فإذا ما تحقق الحاج بذلك بيّن لنا الشيخ الأكبر كيفية تحقق كل جارحة فيه بحقيقة إلهية جلية ، ومن ثم قابل قلبه بالبيت المعمور مقابلة سرمدية ، وطاف بروحه بين مختلف المعانى والصفات الإلهية ، فخرج من سجن الحواس إلى عالم النور والبهجة فى رحلة ينعم فيها بشرف الحظوة الإلهية .

وهكذا يمتزج الفقه بالتصوف ، وتتلائم الشريعة مع الحقيقة وتصبح العبادة بمثابة الطريق الذى يصل من خلاله الصوفى إلى رحاب الأنوار الإلهية والإشراقات العرفانية .

وإذا كان الشيخ قد استطاع التوفيق بين الشريعة والحقيقة – كما سبق بيانه – فإنه قد تميز أيضًا بتبحره الواسع فى المعانى الصوفية بدرجة لا يكاد يدانه فيها أى صوفى آخر ، فقد وجدناه يلم إلمامًا تامًا بخواطر ومعارف من سبقوه ، ويضيف إليها من معارفه آخر ما يصل

بها إلى مجال سابقه ، وكثيراً ما يدخل عليها ألوانًا جديدة من التأويل والتلوين المعنوى ، فينفرد بأمور قد تدق على بعض أرباب الطريق أنفسهم ، لما لها من وجوه متداخلة لا يستطيع التفريق بينها إلا الراسخون فى العلم ، وهذا ما لمسناه فى العديد من المسائل التى تناولناها ، ولعل مما يمكن الاستشهاد به على صحة ذلك هو إلمامه التام فى التوحيد بما أورده الترمذى الذى ذهب إلى أن المؤمن الصادق فى إيمانه يكون بمثابة صورة مطابقة لقوله : « لا إله إلا اللّه » ، وذلك لعلمه بما يتفق مع شهادته التى خرجت من نور المعرفة ، فتكون هناك علاقة مزدوجة بين المؤمن وما أقربه ، كل منهما يحيل إلى الآخر ويشير إليه إشارة عقلية تدل على أنه لا رازق ولا كامل ولا معبود إلا الله تعالى ، وكذلك يشير ابن الفارض إلى كمون شهادة التوحيد فى فطرة الإنسان منذ موقف « ألست » فى عالم الذر ، وهو ما يراه ابن عربى على أنه إقرار بالربوبية ، وليس بالتوحيد ، وغايته من التوحيد « توحيد الملك » وبذلك ينقل التوحيد من الجانب المعرفى إلى الجانب الوجودى ، ويجعله إقراراً وجودياً بالتوحيد ، وهو متأثر فى ذلك بالحلاج بيد أنه يزيد الأمر تفصيلاً فيقسم التوحيد إلى أربع صور : أولاها التوحيد الإقرارى الذى يحصر فيه ستة وثلاثين صيغة للتوحيد استقاها كلها من آيات القرآن الكريم ، ثم توحيد إرادى يشير فيه إلى أنه لا فاعل ولا قادر ولا مريد على الحقيقة إلا الله ، وهو الباب الذى يدلف منه إلى إدراكه الخاص للوحدة الإلهية ، ومن ثم ينتقل إلى التوحيد الشهودى الذى عن السوى ولا يبقى مشهوداً على الحقيقة إلا اللّه تعالى ؛ وبهذا يصل الموحد إلى التوحيد وهو التوحيد الوجودى الذى يصور ختام مذهب الشيخ وفيه يرى أنه لا موجود على الحقيقة إلا اللّه ، متخطياً بذلك كل الصور المخلوقة وصولاً إلى بحر الأحدية ، فيكون التوحيد قائمًا على التجريد المطلق .

ولقد نهج الشيخ على هذا المنوال فى كافة العبادات ، ففى الصلاة تمثل أقوال الغزالى وغيره ، وهى القائمة على ضرورة الحضور القلبى فيها ليصل إلى التحقق بالمشاهدة – كما سبق القول – وليربط الصلوات الخمس بالحواس الخمس ، حتى يقبل الإنسان بكليته على الله فى صلاته ، ويتم الحوار الجدلى بين العبد والرب من خلال فاتحة الكتاب ، وصولاً إلى فناء العبد فى الله ، واطمئنانه إلى أنه لا يوحد ولا يعبد غير اللّه .

وكذلك تعنى الزكاة تزكية النفس والروح والأعضاء تنتهى إلى إفراد الوجود لمالكه الحقيقى وهو الله ، وفى الصوم تتحقق الصمدية على حقيقتها فى الاتجاه إلى الله مستغنيًا به تعالى عما سواه ، أما فى الحج فيكون الزائر هو نفسه المضيف على الحقيقة وفى

هذا تكمن الإجابة على تساؤلنا الثانى ؛ لننتقل إلى الإجابة على التساؤل الثالث وهو ما تتضح الإجابة عليه من خلال الإجابة على التساؤلين السابقين حيث ظهرت جدة وطرافة ابن عربى فيما أورده من خواطر ومعارف لم يسبقه إليها سابق ، وكانت كلها تؤدى فى جوهرها إلى مسلمته الرئيسية والقائلة بإفراد الوجود الحق لله تعالى .

وعلى هذا النحو فلعله يمكن إبراز أهم نتائج هذا البحث فيما يلى :

١ - اتخذ الشيخ الأكبر من العبادات طريقًا صوفيًا معرفيًا موصلاً إلى أعلى المقامات المرتبطة بالمجلى الوجودى الحقيقى الذى يشكل أساس نظرته الفلسفية الكامنة فى إطار مذهبه القائم على إفراد الوجود الحق لله وحده .

٢ - تقوم فلسفة العبادة فى حقيقتها عند ابن عربى على انفعال داخلى يعمر القلب ، ويتجه إلى الخالق ، فيفنى المتعبد عن ذاته ولا تبقى إلا ذات المعبود ، ومن ثم فلا يعبد الرب على الحقيقة سواه .

٣ - يرى ابن عربى أن المعول الأساسى فى العبادة هو ارتباطها بالمشاهدة عن طريق التجريد والبعد عن المحسوسات .

٤ - استطاع الشيخ الربط بين الشريعة والحقيقة ، فقد نشأ فقيها قبل تصوفه ، رغم ما اتهمه البعض من الإسراف فى النظر والتجريد .

٥ - تتجلى من خلال أقوال الشيخ الخطوط الكبرى لمذهبه الميتافيزيقى العام ورؤياه الشاملة الكلية للكون والإنسان ، فحينما يخلص الإنسان عبادته من شوائب النفس ، ولا يلتفت إلى الأغيار ، فإنه يطفى عليه الشوق الدفين فى « الكنز المخفى » ويظهر عليه كمال الوجود ، الحق ، فتفنى إرادته فى الإرادة الكلية الشاملة ، ويتحد العارف والمعروف فى بوتقة العلم الإلهى المحيط .

وهكذا يستعين ابن عربى بنظرته الفلسفية العميقة ، النابعة عن الاختيار الوجودى ، والإيمان الفياض عن المحبة والألفة بين الإنسان والرب ، ... وبملكاته المتميزة فى استنباط الرموز ، والتأويل ، وحرارة التعبير ، ... بالإضافة إلى رهافة حسه ، واستخدامه الخيال ، ليضفى على أفكاره لمحة فنية مبدعة ؛ وليسبغ على رؤياه الشاملة ، وخاصة للعبادات ، أصالة التجربة الحية ، التى تشرق عليها أنوار الوحدة الإلهية فى المعراج الروحى للإنسان الحق المتوجه فى قصده إلى اللّه الحق .

المصادر والمراجع

أولاً : المصـــادر :

١ - المصادر الأساسية :

(أ) المخطوطة .

(ب) المطبـوعة .

٢ - المصادر الثانوية :

(أ) المخطوطة .

(ب) المطبـوعة .

ثانيًا : المراجع العربية .

ثالثًا : المراجع الأجنبية .

أولا : المصادر :

(١) المصادر الأساسية (مؤلفات ابن عربى)

(أ) المخطوطة :

١ - أجازة إلى الملك العادل ، دار الكتب المصرية ، ٦٣٣ مجاميع طلعت .

٢ - الأحدية ، دار الكتب المصرية ، ١٤٥١ تصوف طلعت ، مجموعة .

٣ - أسرار الوضوء وأركانه ، دار الكتب المصرية ، ٣٢٠ مجاميع .

٤ - الأنوار ، مكتبة البلدية بالإسكندرية ، ٣٨٨٠ تصوف .

٥ - بلغة الغواص ، مكتبة البلدية بالإسكندرية ، ٣٧٥٣ح ، ونسخة أخرى بدار الكتب المصرية ، ٨٧٨١ تصوف .

٦ - رسالة فى التصوف ، مكتبة البلدية بالإسكندرية ، ٤٦٤٣ح تصوف .

٧ - تاج الرسائل ومنهاج الوسائل ، دار الكتب المصرية ، ب ٢١٦٠٠ .

٨ - تنزل الأملاك ، مكتبة البلدية بالإسكندرية ، ٣٥٧٧ح تصوف .

٩ - كتاب حكم ابن عربى ، مكتبة البلدية بالإسكندرية ، ٣٧٩٢ج فنون منوعة .

١٠ - كتاب الحق ، دار الكتب المصرية ، ١٤٥١ تصوف طلعت ، مجموعة .

١١ - الخلوة ، مكتبة البلدية بالإسكندرية ، ٢٥٥٤ تصوف .

١٢ - دار الدرر ، مكتبة البلدية بالإسكندرية ، ٣٧٥٣ح تصوف .

١٣ - سر المحبة ، دار الكتب المصرية ، ٣٢٠ مجاميع .

١٤ - شجون المشجون ، دار الكتب المصرية ، ١٤٥١ تصوف طلعت ، ونسخة أخرى برقم ١٣٠٧ طلعت .

١٥ - شُعب الإيمان ، دار الكتب المصرية ، ١٤٥١ تصوف طلعت ، مجموعة .

١٦ - الشواهد ، دار الكتب المصرية ، ١٤٥١ تصوف طلعت ، مجموعة .

١٧ - شق الجيب ، دار الكتب المصرية ، ١٣٣١ تصوف طلعت ، مجموعة .

١٨ - الصحف الناموسية ، دار الكتب المصرية ، ١٣٣١ تصوف طلعت ، مجموعة .

١٩ - الغوثية ، مكتبة البلدية بالإسكندرية ، ٣٦٤٧ ح تصوف .

٢٠ - الكنز المطلسم ، دار الكتب المصرية ، ١٤٥١ تصوف طلعت ، مجموعة .

٢١ - كنه ما لابد للمريد منه ، مكتبة البلدية بالإسكندرية ، ٥١٧٣ ح تصوف ، مجموعة .

٢٢ - مراتب التقوى ، دار الكتب المصرية ١٤٥١ تصوف طلعت ، مجموعة .

٢٣ - المعرفة ، دار الكتب المصرية ، ٧٧١ تصوف طلعت .

٢٤ - معنى من عرف نفسه فقد عرف ربه ، دار الكتب المصرية ١٤٥١ تصوف طلعت مجموعة .

٢٥ - مفتاح الغيوب ، دار الكتب المصرية ١٤٥١ تصوف طلعت ، مجموعة .

(ب) المطبوعة :

١ - إبليس ، طبعة مكتبة البابى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٦٨م .

٢ - إنشاء الدوائر ، تحقيق : نيبرج ، ليدن ، ١٣٣٩هـ (فى مجلد واحد مع عقلة المستوفز والتدبيرات الإلهية فى إصلاح المملكة الإنسانية) .

٣ - الأمر المحكم المربوط فى ما يلزم أهل طريق الله من الشروط ، نشر محمد سليم الأنسى ، مع ذخائر الأعلاق ، شرح ترجمان الأشواق ، المطبعة الأنسية ، بيروت ١٣١٢هـ .

٤ - تحفة السفرة إلى حضرة البررة ، تحقيق : محمد رياض المالح ، دار الكتاب اللبنانى بيروت ، بدون تاريخ .

٥ - التدبيرات الإلهية (انظر : إنشاء الدوائر) .

٦ - ترجمان الأشواق ، دار صادر ، بيروت ، ١٣٨٦هـ = ١٩٦٦م .

٧ - تفسير القرآن الكريم ، تحقيق : مصطفى غالب ، دار الأندلس للطباعة والنشر ، بيروت ، ط ٣ ، ١٤٠١هـ = ١٩٨١م .

٨ - تنزل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك ، تحقيق : طه عبد الباقى سرور وأحمد زكى عطية ، دار الفكر العربى ، ط ١ ، ١٩٦١م .

٩ - حلية الأبدال وما يظهر عنها من المعارف والأحوال ، تحقيق : عبد اللطيف محمد العبد ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م .

١٠ - ديوان ابن عربى ، مكتبة محمد ركابى الرشيدى ، عن طبعة حجر ١٢٧١هـ = ١٨٥٥م .

١١ - الدرة البيضاء ، مكتبة العلوم العصرية ، القاهرة ، ط ١ ، ١٣٤٢هـ = ١٩٢٣م .

١٢ - رد المتشابه إلى المحكم من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، تعليق أبو بكر عبد الرحمن مخيون ، مطبعة الصدق ، ط ١ ، ١٣٦٨هـ = ١٩٤٩م .

١٣ - رسائل ابن عربى (جزءان) ، طبعة دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن .
وهى تشمل تسعًا وعشرين رسالة مرتبة على النحو التالى :

* كتاب الفناء فى المشاهدة ، ط ١ ، ١٣٦١هـ .
* كتاب الجلال والجمال ، ط ١ ، ١٣٦١هـ .
* كتاب الألف ، وهو كتاب الأحدية ، ط ١ ، ١٣٦١هـ .
* كتاب الجلالة ، وهو كلمة الله ، ط ١ ، ١٣٦١هـ .
* كتاب أيام الشأن ، ط ١ ، ١٣٦٢هـ .
* كتاب القربة ، ط ١ ، ١٣٦٢هـ .
* كتاب الأعلام بإشارات أهل الإلهام ، ط ١ ، ١٣٦٢هـ .
* كتاب الميم والواو والنون ، ط ١ ، ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م .
* رسالة القسم الإلهى ، ط ١ ، ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م .
* كتاب الباء ، ط ١ ، ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م .
* كتاب الأزل ، ط ١ ، ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م .
* رسالة الأنوار ، ط ١ ، ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م .

* كتاب الأسرار إلى مقام الأسرى ، ط ١ ، ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م .
* رسالة فى سؤال إسماعيل بن سودكين ، ط ١ ، ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م .
* رسالة الشيخ إلى الإمام الرازى ، ط ١ ، ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م .
* رسالة لا يعول عليه ، ط ١ ، ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م .
* كتاب الشاهد ، ط ١ ، ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م .
* كتاب التراجم ، ط ١ ، ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م .
* كتاب منزل القطب ومقامه وحاله ، ط ١ ، ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م .
* رسالة الانتصار ، ط ١ ، ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م .
* كتاب الكتب ، ط ١ ، ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م .
* كتاب المسائل ، ط ١ ، ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م .
* كتاب التجليات ، ط ١ ، ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م .
* كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار ، ط ١ ، ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م .
* كتاب الوصايا ، ط ١ ، ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م .
* كتاب حلية الأبدال ، ط ١ ، ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م .
* كتاب نقش الفصوص ، ط ١ ، ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م .
* الوصية ، ط ١ ، ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م .
* كتاب اصطلاح الصوفية ، ط ١ ، ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م .

١٤ - روح القدس ، طبعة حجر ، القاهرة ، ١٢٨١هـ .

١٥ - شجرة الكون ، طبعة البابى الحلبى ، القاهرة ، ١٣٣٨هـ = ١٩٦٨م .

١٦ - العبادلة ، تحقيق : عبد القادر أحمد عطا ، مكتبة القاهرة ، ط١ ١٣٨٩هـ = ١٩٦٩م .

١٧ - عقلة المستوفز (انظر : إنشاء الدوائر) .

١٨ - عنقاء مغرب فى ختم الأولياء وشمس المغرب ، مكتبة محمد على صبيح ، القاهرة ، ١٣٧٣هـ = ١٩٥٤م .

١٩ - الفتوحات المكية (أربعة مجلدات) دار صادر ، بيروت ، بدون تاريخ ، وهى مصورة عن طبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر ، ١٣٢٩هـ .

٢٠ - الفتوحات المكية ، تحقيق عثمان يحيى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الأسفار العشرة الأولى فقط .

٢١ - فصوص الحكم ، تحقيق وتعليق : أبو العلا عفيفى ، دار الكتاب العربى ، بيروت ، بدون تاريخ .

٢٢ -محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار ، تحقيق : محمد مرسى الخولى ، دار الكتاب الجديد ، القاهرة ، ١٩٧٢م .

٢٣ - مواقع النجوم ومطالعة أهلة الأسرار والنجوم ، طبعة محمد على صبيح ، مصر ، ١٣٨٤هـ = ١٩٦٥م .

(٢) المصادر الثانوية

(أ) المخطوطة :

١ - التلمسانى (ابن مدين) : أنس الوحيد فى التوحيد ، مكتبة البلدية بالإسكندرية ٥١٧٣ح ، تصوف مجموعة .

٢ - الجيلى (عبد الكريم) : شرح مشكلات الفتوحات المكية ، مكتبة البلدية بالإسكندرية ، ٦٣٠١ - د .

٣ - المناوى (عبد الرءوف) : الكواكب الدرية ، دار الكتب المصرية ، ٢٦٠ تاريخ .

٤ - الكيلانى (شريف ناصر) : شرح الفصين ومجمع البحرين ، مكتبة البلدية بالإسكندرية ، ٢٢٢٥ ح تصوف .

(ب) المطبوعة :

١ - إخوان الصفا : الرسائل ، أربعة مجلدات ، دار صادر ، بيروت ، بدون تاريخ .

٢ - الأصبهانى (الميزار محمد) : روضة الجنات ، تحقيق : أسد الله إسماعيليان ، دار المعرفة ، لبنان ، بدون تاريخ .

٣ - الأصفهانى (أبو نعيم) : حلية الأولياء ، طبعة الخانجى ، القاهرة ، ١٩٣٥م .

٤ - البغدادى (إبراهيم) : مناقب ابن عربى ، تحقيق : صلاح الدين المنجد ، مؤسسة التراث العربى ، بيروت ، ١٩٥٩م .

٥ - البغدادى (الخطيب) : تاريخ بغداد ، طبعة الخانجى ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٣١م .

٦ - ابن الأهذل (الحسن) : كشف الغطاء ، نشر أحمد بكير ، مطبعة الاتحاد العام ، تونس ، ١٩٦٤م .

٧ - ابن تيمية (تقى الدين) : العبودية ، المكتب الإسلامى ، دمشق ، بيروت ، ط٦ ، ١٩٨٣م .

٨ - ابن تيمية (تقى الدين) : مجموع الرسائل والمسائل ، طبعة المنار ، القاهرة ، ١٣٢٣هـ .

٩ - ابن تيمية (تقى الدين) : نقض المنطق ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، بدون تاريخ .

١٠ - ابن الجوزى (جمال الدين أبو الفرج) : تلبيس إبليس ، مكتبة الدعوة الإسلامية ، القاهرة مصورة عن طبعة ١٣٦٨هـ .

١١ - ابن خلدون (عبد الرحمن) : المقدمة ، نشر على عبد الواحد وافى ، طبعة القاهرة ، ١٩٥٧م .

١٢ - ابن سينا : الإشارات ، تحقيق : سليمان دنيا ، دار المعارف القاهرة ، ط٢ ، ١٩٦٨م .

١٣ - ابن سينا : تفسير آية النور ، تحقيق : حسن عاصى ، ضمن دراسته « التفسير القرآنى واللغة الصوفية فى فلسفة ابن سينا » ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٣م .

١٤ - ابن سينا : رسالة فى سر الصلاة ، نشر مع دراسة حسن عاصى .

١٥ - ابن سينا : كلمات الصوفية ، نشر مع دراسة حسن عاصى .

١٦ - ابن عجيبة (أحمد بن محمد) : الفتوحات الإلهية فى شرح المباحث الأصلية ، نشر عبد الرحمن حسن محمود ، عالم الفكر ، القاهرة ، ١٩٨٣م .

١٧ - ابن الفارض : الديوان ، تحقيق : عبد الخالق محمود ، دار المعارف ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٨٤م .

١٨ - ابن منظور (أبو الفضل) : لسان العرب ، تحقيق لجنة من دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٠م .

١٩ - ابن النديم (محمد بن اسحق) : الفهرست ، طبعة التجارية ، القاهرة ، ١٣٤٨هـ .

٢٠ - البيرونى (أبى الريحان) : تحقيق ما للهند ، عالم الكتب ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٣م .

٢١ - البقاعى (برهان الدين) : تنبيه الغبى إلى تكفير ابن عربى ، مطبعة السنة المحمدية ، ١٩٥٣م .
٢٢ - البونى (أحمد بن على) : شمس المعارف الكبرى ، مكتبة الحلبى ، القاهرة ، ١٩٦٢م .
٢٣ - الترمذى : الحج وأسراره ، مكتبة السعادة ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٦٩م .
٢٤ - الترمذى : خاتم الأولياء ، تحقيق : عثمان يحيى ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، بدون تاريخ . (ونشر معه : الجوانب المستقيم ، جذوة الاصطلاء لابن عربى) .
٢٥ - الترمذى : علم الأولياء ، تحقيق وتعليق سامى نصر لطف مكتبة الحرية ، القاهرة ١٩٨٣م .
٢٦ - التلمسانى (المقرى) : نفخ الطيب ، تحقيق : محمد محيى الدين عبد الحميد ، المكتبة التجارية بمصر ، ط١ ، ١٩٤٩م .
٢٧ - التهانوى (محمد على) : كشاف اصطلاحات الفنون . نشر عبد البديع الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٧م .
٢٨ - الجرجانى (على بن محمد) : التعريفات ، طبعة الحلبى ، القاهرة ، ١٩٣٨م .
٢٩ - الجوزية (ابن القيم) : الروح ، مكتبة المتنبى ، القاهرة ، بدون تاريخ .
٣٠ - الجوزية (ابن القيم) : مدارج السالكين ، نشر محمد كمال جعفر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، جـ١ ، ١٩٨٠م .
٣١ - الجيلى (عبد الكريم) : الإنسان الكامل ، مكتبة محمد على صبيح ، القاهرة ، بدون تاريخ .
٣٢ - الجيلى (عبد الكريم) : حقيقة الحقائق ، نشر أحمد علام ، دار الرسالة ، القاهرة ، ١٩٨٢م .
٣٣ - الجيلى (عبد الكريم) : الكهف والرقيم ، تحقيق بدوى طه ، دار الرسالة ، القاهرة ، ١٩٨٤م .
٣٤ - الحلاج : أخبار الحلاج ، نشر ماسنيون وب . كراوس ، باريس ، ١٩٣٦م .
٣٥ - الحلاج : الطواسين ، تحقيق : ماسنيون ، باريس ، ١٩١٣م .
٣٦ - الحنبلى (ابن عماد) : شذرات الذهب ، المكتب التجارى للطباعة ، بيروت ، بدون تاريخ .

٣٧ - الديلمى (محمد بن الحسن) : بيان مذاهب الباطنية وبطلانه ، نشر ر . شد وطمان ، النشرات الإسلامية رقم ١١ ، استانبول ، ١٩٣٨م .
٣٨ - السجستانى (أبو يعقوب) : الافتخار ، نشر مصطفى غالب ، دار الأندلس بيروت ، ط١ ، ١٩٨٠م .
٣٩ - السلمى (عبد الرحمن) : طبقات الصوفية ، نشر نور الدين شريبة ، الخانجى ، القاهرة ، ١٩٥٣م .
٤٠ - السهروردى (أبو الفتوح يحيى) : هياكل النور ، تحقيق وتعليق : محمد على أبو ريان ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط٢ ، بدون تاريخ .
٤١ - السيوطى (جلال الدين) : تأييد الحقيقة العملية ، المطبعة الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٣٤م .
٤٢ - الشعرانى (عبد الوهاب) : الفتح المبين فى جملة من أسرار الدين ، نشر عبد القادر عطا بعنوان (أسرار أركان الإسلام) ، دار التراث العربى ، ١٩٨٠م .
٤٣ - الشعرانى (عبد الوهاب) : اليواقيت والجواهر ، طبعة الحلبى ، القاهرة ، ١٩٥٩م .
٤٤ - الشيرازى (المؤيد فى الدين) : المجالس المؤيدية ، تلخيص حاتم بن إبراهيم ، نشر محمد عبد القادر عبد الناصر ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٥م .
٤٥ - الصادق (جعفر بن محمد) : تفسير القرآن ، نشر على زيعور مع دراسة عن التفسير الصوفى للقرآن ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٧٩م .
٤٦ - الصفدى (صلاح الدين خليل) : الوافى بالوفيات ، نشر فرانز ، ط٢ ، ١٩٧٤م .
٤٧ - الطوسى (سراج) : اللمع ، نشر نيكلسون ، ليدن ، ١٩٣٤م .
٤٨ - عبدان (الداعى القرمطى) : شجرة اليقين ، نشر عارف تامر ، دار الأفاق الجديدة بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٢م .
٤٩ - الغزالى (أبو حامد) : إحياء علوم الدين ، ٤ أجزاء ، طبعة الحلبى القاهرة ، ١٩٣٩م .

٥٠ - الغزالى (أبو حامد) : روضة الطالبين وعمدة السالكين ، مكتبة الجندى ، القاهرة ١٩٧٢م .
٥١ - الغزالى (أبو حامد) : مشكاة الأنوار ، تحقيق : أبو العلا عفيفى ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، بيروت ، ١٩٦٤م .
٥٢ - الغزالى (أبو حامد) : المنقذ من الضلال ، نشر عبد الحليم محمود ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، ١٩٧٠م .
٥٣ - الغزالى (أبو حامد) : منهاج العارفين ، ضمن رسائل الغزالى ، الجزء الأول ، مكتبة الجندى القاهرة ، بدون تاريخ .
٥٤ - القاشانى (كمال الدين عبد الرازق) : اصطلاحات الصوفية ، تحقيق : محمد كمال جعفر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨١م .
٥٥ - القاشانى (كمال الدين عبد الرازق) : شرح على فصوص الحكم ، طبعة الحلبى ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٦٦م .
٥٦ - القشيرى (عبد الكريم) : الرسالة ، جزءان ، نشر عبد الحليم محمود وابن الشريف ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، ١٩٧٢م .
٥٧ - القشيرى (عبد الكريم) : لطائف الإشارات ، تحقيق إبراهيم بسيونى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨١م .
٥٨ - القونوى (صدر الدين) : مراتب الوجود ، نشر عبد الرحمن بدوى ضمن « الإنسان الكامل » .
٥٩ - الكتبى (محمد بن شاكر) : فوات الوفيات ، نشر إحسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٧٤م .
٦٠ - الكلاباذى (أبو بكر) : التعرف لمذهب أهل التصوف ، نشر محمد أمين ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ط٢ ، ١٩٨٠م .
٦١ - المحاسبى (الحارث بن أسد) : التوبة ، نشر عبد القادر عطا ، دار الإصلاح ، القاهرة ، ١٩٧٧م .
٦٢ - المحاسبى (الحارث بن أسد) : فهم الصلاة ، نشر محمد عثمان ، مكتبة القرآن ، القاهرة ، ١٩٨٤م .

٦٣ - المكى (أبو طالب) : قوت القلوب ، جزءان فى مجلد واحد ، دار صادر . بيروت ، بدون تاريخ .
٦٤ - النابلسى (عبد الغنى) : أحكام التوبة ، نشر عبد القادر عطا مع التوبة للمحاسبى .
٦٥ - النعمان بن محمد : تأويل الدعائم ، نشر محمد حسن الأعظمى ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩م .
٦٦ - النفرى (محمد بن عبد الجبار) : المواقف والمخاطبات ، نشر آربرى ، سلسلة جب التذكارية ، ١٩٣٥م .
٦٧ - الهجويرى (أبو الحسن على) : كشف المحجوب ، ترجمة عن الإنجلي محمود ماضى أبو العزائم ، دار التراث العربى القاهرة ، ١٩٧٦م .
٦٨ - الهروى (أبو إسماعيل الأنصارى) : منازل السائرين ، نشر إبراهيم عطوة ، مكت جعفر الحديثة ، القاهرة ، ١٩٧٧م .

ثانيا : المراجع العربية :

١ - أبو ريان (د. محمد على) : أصول الفلسفة الإشراقية ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ، ١٩٨٠م .
٢ - أبو ريان (د. محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ١٩٨٠م .
٣ - أبو ريان (د. محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى ، الفلسفة اليونانية ، دار المعر الجامعية ، الإسكندرية ، ط٥ ، ١٩٧٤م .
٤ - أبو زيد (د. نصر حامد) : فلسفة التأويل ، دراسة فى تأويل القرآن عند محيى الد ابن عربى ، دار الوحدة ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٣م .
٥ - أمين (د. عثمان) : الفلسفة الرواقية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧١م
٦ - بدوى (د. عبد الرحمن) : الإنسان الكامل فى الإسلام ، ترجمة وتحقيق : وك المطبوعات ، الكويت ، ط٢ ، ١٩٧٦م .
٧ - بدوى (د. عبد الرحمن) : تاريخ التصوف الإسلامى ، وكالة المطبوعات ط٢ ، ١٩٧٨م .

٨ - بدوى (د. عبد الرحمن) : رابعة العدوية ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط٤ ، ١٩٧٨م .
٩ - بدوى (د. عبد الرحمن) : شخصيات قلقة فى الإسلام ، وكالة المطبوعات ، الكويت ط٣ ، ١٩٧٨م .
١٠ - بدوى (د. عبد الرحمن) : شطحات الصوفية ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط٢ ، ١٩٧٦م .
١١ - بدوى (د. عبد الرحمن) : فلسفة الدين والتربية عند كانط ، المؤسسة العربية للدراسات الإسلامية ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٠م .
١٢ - بروكلمان (كارل) : تاريخ الشعوب الإسلامية ، ترجمة نبيه فارس ومنير بعلبكى ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط٥ ، ١٩٦٨م .
١٣ - بلاثيوس (اسين) : ابن عربى : حياته ومذهبه ، ترجمة : د. عبد الرحمن بدوى ، دار القلم ، بيروت ، ١٩٧٩م .
١٤ - بيطار (د. محمد) : فى فلسفة ابن رشد ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، ط٣ ، ١٩٧٣م .
١٥ - التفتازانى (د. أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، ١٩٧٣م .
١٦ - التفتازانى (د. أبو الوفا) : الطريقة الأكبرية ، ضمن الكتاب التذكارى ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٩م .
١٧ - توملين (أ. و. ف) : فلاسفة الشرق ، ترجمة : عبد الحليم سليم ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠م .
١٨ - جارودى (روجيه) : ما يعد به الإسلام ، ترجمة : قصى أتاسى وآخر ، دار الوثبة ، دمشق ، ط٢ ، ١٩٨٣م .
١٩ - جعفر (د. محمد كمال) : الإسلام بين الأديان ، مكتبة دار العلوم ، القاهرة ، ١٩٧٧م .
٢٠ - جعفر (د. محمد كمال) : التصوف : طريقًا وتجربة ومذهبًا ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٠م .
٢١ - جولد تسيهر (اجنتس) : العقيدة والشريعة فى الإسلام ، ترجمة : محمد يوسف وآخرين ، دار الكتاب المصرى ، ١٩٤٦م .

٢٢ - جولد تسيهر (اجنتس) : مذاهب التفسير الإسلامى ، ترجمة : محمد النجار ، الخانجى ، القاهرة ، ١٩٦٥م .
٢٣ - جلسون (اتين) : روح الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ، ترجمة وتعليق : د. إمام عبد الفتاح ، دار الثقافة ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٨٢م .
٢٤ - حسين (د. فوقية) : الجوينى ، سلسلة أعلام العرب ، المؤسسة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٦٤م .
٢٥ - الحكيم (د. سعاد) : المعجم الصوفى ، الحكمة فى حدود الكلمة ، دندرة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨١م .
٢٦ - حلمى (د. محمد مصطفى) : ابن الفارض والحب الإلهى ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧١م .
٢٧ - الدماصى (د. عبد الفتاح) : الحب الإلهى فى شعر محيى الدين بن عربى ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٣م .
٢٨ - رسل (برتراند) : تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الثانى ، ترجمة : د. زكى نجيب ، لجنة التأليف ، القاهرة ، ١٩٦٨م .
٢٩ - شبل (فؤاد محمد) : حكمة الصين ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٧م .
٣٠ - شبل (فؤاد محمد) : شانكارا - أبو الفلسفة الهندية - الهيئة المصرية للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٥م .
٣١ - شرف (د. جلال) : دراسات فى التصوف الإسلامى ، دار الفكر الجامعى ، الإسكندرية ، ١٩٨٣م .
٣٢ - شرف (د. جلال) : المذهب الإشراقى بين الفلسفة والدين ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٧٢م .
٣٣ - الشرقاوى (د. حسن) : ألفاظ الصوفية ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٣م .
٣٤ - الشرقاوى (د. حسن) : الشريعة والحقيقة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الإسكندرية ، ١٩٧٦م .
٣٥ - شلتوت (الإمام محمود) : الإسلام عقيدة وشريعة ، دار الشروق ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٣٦ - الشيبى (د. كامل) : الصلة بين التصوف والتشيع ، جزءان ، دار الأندلس ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٢م .
٣٧ - صليبا (د. جميل) : المعجم الفلسفى ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ط١ ، ١٩٧١م .
٣٨ - الطبلاوى (د. محمود) : التصوف فى تراث ابن تيمية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٤م .
٣٩ - عبد الرازق (د. سعاد) : رابعة العدوية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٢م .
٤٠ - عثمان (د. يحيى) : مقدمته على نصوص خاصة بالتوحيد ، ضمن الكتاب التذكارى .
٤١ - عفيفى (د. أبو العلا) : ابن عربى فى دراساتى ، ضمن الكتاب التذكارى .
٤٢ - عفيفى (د. أبو العلا) : الأعيان الثابتة فى مذهب ابن عربى ، ضمن الكتاب التذكارى .
٤٣ - عفيفى (د. أبو العلا) : التصوف الثورة الروحية فى الإسلام ، دار المعارف ، ط١ ، ١٩٦٣م .
٤٤ - عفيفى (د. أبو العلا) : من أين استقى محيى الدين بن عربى فلسفته الصوفية ، مجلة كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، ١٩٣٣م .
٤٥ - عفيفى (د. أبو العلا) : نظرية الإسلاميين فى الكلمة ، الجامعة المصرية ، كلية الآداب ، المجلد الثانى ، ١٩٣٤م .
٤٦ - غنى (د. قاسم) : تاريخ التصوف فى الإسلام ، ترجمة صادق نشأت ، النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٠م .
٤٧ - فاير (T. H. Weir) : دائرة المعارف الإسلامية ، مادة « ابن عربى » ، المطبعة العربية .
٤٨ - فريزر (جيمس) : أدونيس ، الغصن الذهبى ، ترجمة جبرا إبراهيم ، المؤسسة العربية ، بيروت ، ط٣ ، ١٩٨٢م .
٤٩ - فلهوزن (يوليوس) : الخوارج والشيعة ، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى ، وكالة المطبوعات الكويتية ، ط٣ ، ١٩٧٨م .
٥٠ - قاسم (د. محمود) : الخيال فى مذهب محيى الدين بن عربى ، طبعة معهد الدراسات والبحوث العربية ، ١٩٦٩م .

٥١ - قاسم (د. محمود) : محيى الدين بن عربى ، وليبنتز ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ط١ ، ١٩٧٢م .
٥٢ - القرنى (عبد الحفيظ فرغلى) : محيى الدين بن العربى ، أعلام العرب ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٦م .
٥٣ - لطف (د. سامى نصر) : دراسة وتقديم « علم الأولياء » للترمذى ، مكتبة الحرية ، القاهرة ، ١٩٨٣م .
٥٤ - ماسينون (لويس) : محاضرات فى تاريخ الاصطلاحات الفلسفية ، تحقيق : د. زينب الخضيرى ، المعهد العلمى الفرنسى ، القاهرة ، ١٩٨٣م .
٥٥ - محمود (د. ذكى نجيب) : طريقة الرمز عند ابن عربى ، ضمن الكتاب التذكارى .
٥٦ - محمود (د. عبد القادر) : دراسات فى الفلسفة الدينية والصوفية ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٧٨م .
٥٧ - مدكور (د. إبراهيم بيومى) : فى الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه ، جزءان دار المعارف ، القاهرة ، ط٣ ، ١٩٧٦م .
٥٨ - مدكور (د. إبراهيم بيومى) : وحدة الوجود بين ابن عربى واسبينوزا ، ضمن الكتاب التذكارى .
٥٩ - الندوى (أبو الحسن) : الأركان الأربعة و دار القلم ، بدون تاريخ .
٦٠ - الندوى (محمد إسماعيل) : جيتا ، مقال بسلسلة تراث الإنسانية ، المؤسسة المصرية للتأليف ، القاهرة ، ١٩٦٤م ، المجلد ٢ ، العدد ٨ .
٦١ - النشار (د. سامى) : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، جـ٣ ، دار المعارف ، القاهرة ، ط٧ ، ١٩٧٨م .
٦٢ - النشار (د. سامى) : مقدمة ديوان الشُشترى ، منشأة المعارف الإسكندرية ، ط١ ، ١٩٦٠م .
٦٣ - نصر (د. عاطف) : الخيال ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٤م .
٦٤ - نيكلسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، ترجمة وجمع : أبو العلا عفيفى ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م .
٦٥ - وهبه (د. مراد) : المعجم الفلسفى ، دار الثقافة الجديدة ، ط٣ ، ١٩٧٩م .

ثالثا : المراجع الأجنبية :

1 - Affifi , A. : The Mystical philosophy of Myhid - Din Ibn - Arbi , Cambridge 1939 .

2 - Brockelman , Carl : Geshichte Der Arabichen litterature , Suppl . L . Leiden , 1937 .

3 - Corbin , Henery : Creative Imagination in the sufism of Ibn , Arabi , Translated to English By Ralph Manheim , First Princeton , Bollingen Paperback printing , University Poprbacks , London 1981 .

4 - Mecintyre , A : Art " Pantheism " Ency . of philosophy V . b London 1972 .

5 - Nasr , Seyyed Hossein : Living Sufisim , Mandala Books , University Paperbacks , London , 1980 .

6 - Watt , Montogomery : The women pilgrims .

مقال ضمن الكتاب التذكارى ، محيى الدين بن عربى ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٩م .

7 - Zayas , F : Considerations on AL- Ghazzali' s pragmatical and Mystical Approach to Zakat .

مقال ضمن الكتاب التذكارى للغزالى ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ، القاهرة ، ١٩٦٢م .



فهرس المحتويات

الموضــــــوع

الموضــــــــوع الصفحة

الباب الثانى : المعانى الصوفية لأركان الإسلام

الفصل الأول : (حكمة التوحيد) :

الفصل الثانى : (حكمة الصلاة) :

الفصل الثالث : (حكمة الزكاة) :

الموضــــــــوع الصفحة

الفصل الرابع : (حكمة الصوم) :

الفصل الخامس : حكمة الحج :